Вл. СОЛОВЬЕВ

СОЧИНЕНИЯ





Владимир Сергеевич СОЛОВЬЕВ

СОЧИНЕНИЯ В ДВУХ ТОМАХ

ТОМ 2

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
ИЗДАТЕЛЬСТВО
«МЫСЛЬ»
МОСКВА — 1988

ББК 87.3(2)
С 60

РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Общая редакция и составление

А. В. ГУЛЫГИ, *А. Ф. ЛОСЕВА*

Примечания

С. Л. КРАВЦА и др.

Соловьев В. С.

С60 Сочинения в 2 т. Т. 2 / Общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева; Примеч. С. Л. Кравца и др.— М.: Мысль, 1988.— 822 [2] с.— (Филос. наследие. Т. 105).

ISBN 5—244—00192—2
ISBN 5—244—00194—9

Во второй том Сочинений Вл. Соловьева вошли его работы по теории познания, этике и эстетике. Среди них — «Кризис западной философии», «Три разговора», «Смысл любви», «Три речи в память Достоевского», характеризующие эволюцию философских взглядов философа.

С $\frac{0301030000-131}{004(01)-88}$ **Без объявл.** **ББК 87.3(2)**

ISBN 5—244—00192—2
ISBN 5—244—00194—9



Вл. С. Соловьев, С. Н. Трубецкой,
Н. Я. Грот, Л. М. Лопатин.

90-е годы

КРИЗИС ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ
(Против позитивистов)

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ

В основу этой книги легло то убеждение, что философия в смысле отвлеченного, *исключительно* теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего. Это убеждение отличается от обыкновенного отрицательного отношения к философии, систематическое выражение которого мы находим в так называемом позитивизме. Отличается мое убеждение, во-первых, тем, что *одинаково* относится как к *умозрительному* направлению философии (т. е. к тому, что позитивисты называют *метафизикою*), так равно и к направлению *эмпирическому*, т. е. к тому, которое в самом позитивизме находит свое последнее и полнейшее выражение. Далее, во-вторых, это мое убеждение отличается от позитивистического тем, что, признавая отвлеченно-философское развитие законченным, я не считаю его, однако, бесплодным, а признаю, напротив, что оно привело к известным положительным результатам, определение которых и составляет главную задачу этой книги. В-третьих, та самодовольная уверенность, с которою позитивизм из несостоятельности старой метафизики выводит то заключение, что несостоятельны и самые метафизические вопросы, которые поэтому и должны быть совершенно оставлены,— эта уверенность кажется мне крайне ограниченною и неосновательною. Я надеюсь, напротив, доказать, что окончившееся философское развитие завещало ближайшему будущему полное, универсальное разрешение тех вопросов, которые самим этим развитием разрешались односторонне и потому неудовлетворительно. Наконец, еще одно существенное отличие моего воззрения от позитивистического выяснится лучше в самом изложении философского развития, к которому я и перехожу.

Философия, как известное *рассудительное* (рефлектирующее) познание, есть всегда дело *личного* разума. Напротив, в других сферах общечеловеческой деятельности личный разум, отдельное лицо играет роль более страдательную: действует *род*; такая же тут является *безличная* деятельность, как и в жизни пчелиного улья или муравейника. Несомненно, в самом деле, что основные элементы в жизни человечества — *язык*, *мифология*, первичные формы *общества* — все это в своем образовании совершенно

независимо от *сознательной воли* отдельных *лиц*. При современном состоянии науки никакому сомнению не подлежит, что язык или государство не произведены личною сознательною деятельностью, не *выдуманы* отдельными лицами — так же, как, например, устройство улья не выдумано отдельными пчелами. Что касается до *религии* в собственном смысле (не мифологии), то и она также не может быть выдумана; и в ней отдельному лицу как таковому принадлежит более страдательное значение, поскольку, во-первых, *объективным* источником религии признается не зависящее от человека внешнее откровение и поскольку, во-вторых, субъективным основанием религии является вера народных масс, определяемая общим преданием, а не исследованием личного разума. Обращаясь, наконец, к *художественному творчеству*, мы находим, что хотя субъект его, несомненно, есть лицо художника *, но, с другой стороны, для истинного творчества необходимо, чтобы художник не оставался при своем ясном и раздельном сознании, а выходил бы из него в экстатическом вдохновении, так что, чем менее личной рефлексии в произведении, тем выше его художественное достоинство. В противоположность всему этому *философское познание* есть заведомо действие личного разума или отдельного лица во всей ясности его индивидуального сознания. Субъект философии есть по преимуществу единичное *я* как познающее. (Разумеется, это определение только относительное, как и все другие.)

Поэтому философия в смысле мировоззрения есть мировоззрение *отдельных* лиц. Общее мировоззрение *народов* и племен всегда имеет *религиозный*, а не философский характер, и потому, пока *все* отдельные лица живут общей духовной жизнью народа, философия как самостоятельное и верховное воззрение невозможна: умственная деятельность лиц вполне определяется народными верованиями. Это ясно a priori и несомненно исторически. Итак, философия возникает только тогда, когда для отдельного мыслящего лица вера народа перестает быть его собственной верой, теряет для него значение внутреннего безотчетного убеждения, из начала жизни становится только предметом мышления; философия начинается, когда мыслящее лицо отделяет свое мышление от общей веры, противополагает его этой вере как *внешнему*.

Если общая жизнь западных народов в средние века

---

* Впрочем, по удивительному предположению некоторых спиритов, настоящими деятелями в гениальном творчестве являются духи умерших, вдохновляющие художника. Так утверждает, напр., Rob. Dale Owen в своей книге «The debatable Land between this World and the next» [1]

всецело определялась известным религиозным воззрением, именно христианством в той форме, какую оно получило в римско-католической церкви, то философия на Западе могла начаться только тогда, когда для некоторых отдельных лиц учение католической церкви перестало соответствовать их собственному мышлению, перестало, следовательно, быть их внутренним убеждением, стало для них внешним авторитетом. Западная философия начинается *раздвоением* между личным мышлением как *разумом* и общенародною верою как *авторитетом* (ratio et auctoritas). Это отношение между знанием и верою, разумом и авторитетом, имеет основное определяющее значение для средневековой философии — так называемой *схоластики* — и в своем развитии проходит логически и исторически следующие три главные момента.

1. Христианское учение, утвержденное католической церковью как божественное Откровение, есть безусловная *истина*; но мое личное мышление *не соответствует* этому учению, мой *разум* не согласен с ним. Ergo: мое мышление заблуждается, и мой разум ложен. Постулат: должно подчинить разум авторитету, отказаться от самостоятельного мышления [2].

2. Но если мое мышление *разумно*, то оно не может противоречить *истине*; итак, если учение церкви истинно, то оно должно быть согласно с моим разумным мышлением. Vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit, neque recta ratio verae auctoritati. Ambo siquidem ex una fonte, divina videlicet sapientia, manare, dubium non est *. Постулат: должно снять противоречие разума и авторитета, должно *примирить* их.

3. Но это примирение оказывается в действительности признанием исключительных прав разума, и кажущееся условие: recta ratio verae auctoritati non obsistit [4] в действительности оставляет за разумом безусловное значение. В самом деле, разум не противоречит истинному авторитету; но какой авторитет истинный? Тот, который не противоречит *разуму*: vera auctoritas rectae rationi non obsistit [5]. Итак, решающее значение принадлежит все-таки разуму: им определяется и его собственное rectitudo, равно как и veritas auctoritatis [6]. Авторитет же сам по себе еще не имеет значения, он может быть ложным; значение же он получает, лишь поскольку он истинен, истинность же его опреде-

---

* Ибо истинный авторитет не противоречит правому разуму, ни правый разум истинному авторитету, так как несомненно, что оба проистекают из одного источника — божественной мудрости. Joannis Scoti opera omnia, ed. Floss, p. 511 [3].

ляется согласием с разумом. Итак, истинен один разум, и авторитет теряет всякое значение; если он согласен с разумом, то он, очевидно, *не нужен*, если же он противоречит разуму, то он *ложен*. Таким образом, в исходе развития получается такое же двойство разума и авторитета, какое было в первом моменте, но уже с обратным отношением: теперь уже разуму принадлежит безусловное значение, а авторитет, поскольку различается от разума, признается ложным. Это логически необходимое заключение стало общераспространенным убеждением западной интеллигенции только в конце средних веков. Но умы сильные и последовательные ясно сознавали и высказывали его в самом начале схоластики. Так, *Иоанн Эригена*, которому принадлежат вышеприведенные слова и который жил в девятом веке при Карле Лысом, с особенной силой и прямотой высказывает безусловное самодержавие разума и совершенное бессилие перед ним всякого авторитета. В его сочинении De divisione naturae [7], написанном в форме разговора между учителем и учеником, находится, между прочим, следующее рассуждение:

Magister. Non ignoras, ut opinor, majoris dignitatis esse quod prius est natura, quam quod prius est tempore. *Discipulus*. Hoc paene omnibus notum est. *Mag*[*ister*]. Rationem priorem esse natura, auctoritatem vero tempore didicimus *. Но в сущности авторитет не имеет и этого преимущества. Quamvis enim natura simul cum tempore creata sit, non tamen ab initio temporis atque naturae coepit esse auctoritas. Ratio vero cum natura ac tempore ex principio rerum orta est. *Disc*[*ipulus*]. Et hoc ipsa ratio edocet. Auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio autem nequaquam ex auctoritate. Omnis enim auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio, quoniam suis virtutibus rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget. Nil enim aliud mini videtur esse vera auctoritas, nisi rationis virtute reperta veritas, et a sancis patribus ad posteritatis utilitatem literis commendata. Sed forte tibi aliter videtur? *Mag*[*ister*]. Nullo modo. Ideoque prius ratione utendum est in his quae nunc instant ac deinde auctoritate **.

---

* *Учит*[*ель*]. Небезызвестно тебе, как я полагаю, что большее достоинство принадлежит тому, что первее по природе, чем тому, что первее по времени. *Учен*[*ик*]. Это почти всем известно. *Учит*[*ель*]. Мы же научены, что разум первее по природе, а авторитет по времени. Joannis Scoti, ibid., 513.

** Ибо хотя природа создана вместе со временем, однако не от начала времени и природы стал быть авторитет. Разум же вместе с природой

Рационализм Иоанна Эригены не остался без последователей. Монах Отлон, живший в XI веке, говорит, что он знает многих диалектиков, которые придают своей науке такую важность, что ограничивают ею значение Священного писания и более следуют Боэцию, нежели Библии *. Особенно влиятельным, хотя и не столь твердым, как Эригена, представителем рационалистического направления был знаменитый *Абеляр* (1079—1142), который, между прочим, утверждал, что все существенное в христианстве, будучи основано на разуме, было уже известно древним философам. Интересно сочинение Абеляра «Sic et non» («Да и нет»), в котором он, оградивши себя сначала несколькими благочестивыми замечаниями, старался доказать внутреннюю несостоятельность авторитета, поскольку он выражается в Свящ[енном] писании и учении отцов. Если Эригена требовал от авторитета, чтобы он был согласен с разумом, то Абеляр длинным рядом цитат из Библии и отеческих писаний старается доказать, что авторитет не согласен даже с самим собою по всем важным и неважным вопросам. Таким образом, прежде чем примирять авторитет с разумом, нужно еще примирить его с самим собою, и, очевидно, это может быть сделано только разумом. Внутреннее противоречие авторитета вызывает *сомнение*, сомнение возбуждает *исследование*, исследование открывает *истину*: dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus **.

Но если истина познается исследованием, то, естественно, возникает вопрос: для чего же нужен авторитет? И вот действительно к концу средних веков мы видим, что философские умы вместо того, чтобы, подобно прежним схоластикам, примирять разум с верою, Аристотеля с Библией, вполне переходят на сторону возрожденной классической философии и, отождествляя ее с разумом, прямо признают противоречие между разумом и религиозным авторитетом, между философской истиной и религиозным догматом как противоречие действительное и непримиримое, что для философа равняется отрицанию религиозного догмата ***.

и временем произошел из начала вещей. *Учен*[*ик*]. И этому нас научает сам разум. Авторитет происходит из истинного разума, разум же никогда не из авторитета. Ибо всякий авторитет, который не одобряется истинным разумом, оказывается бессильным. И т. д. Joannis Scoti, ibid.

* См. Ueberweg. «Grundriss der Geschichte der Philosophie». 2-r Theil. S. 117 [8].

** Petri Abaelardi opera omnia, изд. Migne, 1349 [9].

*** Подробное изложение этих философских учений XV и XVI веков см. у Stöckl. «Geschichte der Philosophie des Mittelalters», III B [10].

Что касается до собственного *содержания* схоластической философии, то тут некоторый интерес представляет знаменитый спор *реализма* с *номинализмом* [11]. Принципом первого было: universalia sunt ante rem — *всеобщее* (т. е. понятие) *прежде вещи* (т. е. единичной), так что настоящая реальность приписывалась общим понятиям. По определению Фомы Аквинского, абсолютное существо есть безусловно простая *форма*, чистая актуальность безо всякой потенции. Принципом номинализма было, напротив: universalia post rem — *всеобщее после вещи*; этим принципом отрицалось действительное бытие в вещах того общего содержания, которое познается в разумных понятиях; все это общее содержание номинализм признавал исключительно произведением отвлекающего рассудка. Последним заключением являлось: universalia sunt nomina [12]. Действительность принадлежит лишь индивидуальной единичной вещи именно только *как единичной* — *haec* res; а так как всякое познание всеобще, то, следовательно, настоящее познание невозможно. Этот скептический номинализм *Оккама* и его школы, отказываясь таким образом от всякого разрешения высших метафизических вопросов, предоставлял их исключительно *вере*, не указывая, впрочем, никакого основания для веры, что логически и привело к *отрицанию* веры.

Когда прежний главный предмет разума — историческое христианство как авторитет — был отринут, то единственным предметом разума осталась непосредственная природа вещей, существующий мир. В начале новой философии лежит также дуализм, но не между разумом и верою, а между разумом и природою, внешним миром, объектом разума. Но как в средневековой философии разум, утверждаемый как самостоятельное начало, необходимо должен был победить авторитет и уверенность в этой победе высказывается уже в самом начале борьбы первым средневековым мыслителем — Иоанном Эригеною, так точно и в новой философии разум как самостоятельное начало должен был поглотить, уподобить себе свой предмет — внешний мир, природу — и уверенность в преобладании разума над внешним предметом высказывается ясно уже первым представителем новой философии — *Декартом*. Как для Эригены авторитет получает значение только тогда, когда подтверждается разумом, разум же, напротив, ни в каком подтверждении со стороны авторитета не нуждается, но сам себя утверждает, так точно для Декарта за внешним миром может быть признана подлинная действительность только тогда, когда она требуется разумом, истинность же разума не зависит ни от какого внешнего подтверждения, но он

сам в себе заключает все основание своей достоверности — cogito ergo sum [13]. Как в схоластике самодержавность разума, хотя провозглашенная в самом начале, не могла сразу достигнуть всеобщего признания, но должна была долго бороться с внешним авторитетом церковного учения, так точно в новой философии представление природы как безусловно внешнего для разума бытия не скоро уступило логической мысли, и мы видим в Англии и Франции целую школу так называемой эмпирической философии, которая утверждает полное подчинение разумного познания внешнему опыту [14]; но как борьба разума с авторитетом в схоластике окончилась такою полною победою разума, которая оставила далеко за собою даже смелое учение Иоанна Эригены, утверждавшего только самочинность и первенство разума над авторитетом, тогда как в исходе средневековой философии стали уже прямо отрицать авторитет христианского учения как неразумного, точно так же в конце развития новой философии мы видим столь же полную в теории победу разума над внешним непосредственным бытием, которое уже не только подчиняется разуму, как у Декарта, но прямо отрицается как бессмысленное у Фихте и Гегеля. Такова аналогия между схоластикой и новой философией (до Гегеля включительно). Сущность и той и другой — борьба самочинного разума, мыслящего *я*, с внешним ему началом: в схоластике — с внешним авторитетом церкви, с внешностью историческою, в новой же философии — с внешним бытием природы, внешностью физическою. Ход нашего исследования приводит теперь нас к рассмотрению главных моментов этой второй борьбы.

В основе Декартовой философии лежит следующий критерий истинности наших познаний: «Toutes les choses, que nous *concevons* clairement et distinctement, sont vraies de la façon dont nous les concevons»; поэтому «les choses, que l'on conçoit clairement et distinctement être des substances diverses, sont en effet des substances réellement distinctes les unes des autres» *. «De cela seul,— говорит далее Декарт,— que je puis tirer de ma pensée l'idée de quelque chose, il s'ensuit, que tout ce que je reconnais clairement et distinctement appartenir à cette chose, lui appartient en effet» **.

На основании этого критерия Декарт утверждает: «Pour

---

* Oeuvres de Descartes, éd. de Jules Simon, p. 62 [15]

** Descartes, ibid., p. 107 [16]. «Из того одного, что я могу извлечь из моей мысли идею некоторой вещи, следует, что все познаваемое мною ясно и раздельно, как принадлежащее этой вещи, принадлежит ей действительно».

ce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi même en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain, que moi, c'est à dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps» *. Поэтому необходимо должны быть признаны два друг от друга независимые рода вещей, или субстанций, именно *субстанция мыслящая* — res cogitans — и *субстанция протяженная*, или *телесная*,— rex extensa, так как протяжение по трем измерениям составляет всю подлинную природу тела (потому что познается ясно и раздельно), а мышление (по той же причине) составляет всю подлинную природу духа; ибо все другое, что может быть приписано телу, предполагает протяжение и есть лишь некоторое качество или видоизменение (modus) протяженной вещи, как и все, что находим в духе, есть лишь различные видоизменения мышления **. Таким образом, Декарт все содержание внешнего мира сводит к формальным математическим определениям протяженности, к пространственным отношениям; он исключает из природы всякую живую силу (известно, что даже животных он признавал только за сложные машины без собственной жизни); единственное движение, признаваемое им, есть механическое, посредством толчка. Точно так же все содержание человеческого духа он сводит к формальной деятельности мышления, под которым он разумеет вообще представление. Воля для Декарта есть лишь accidens [19] мышления, в сущности не что иное, как суждение («les actes de la volonté, c'est à dire les jugements») ***.

Итак, существенное содержание всего существующего есть лишь мышление и то, что доступно ясному и раздельному, т. е. рассудочному, мышлению во внешней природе,— протяжение. Тем не менее Декарт признает действительную множественность отдельных вещей или субстанций, которым мышление и протяжение принадлежат как их существенные атрибуты; он признает подлинное существование множества тел и множества духов. Но чем же обусловливается эта множественность, чем отделяются субстанции друг от друга? Возьмем сначала *разнородные* субстанции: чем отличается данная протяженная субстанция от данной субстанции мыслящей? По вышеприведен-

* Descartes, ibid., p. 117 [17].
** Descartes. «Principien der Philosophie», übersetzt von Kirchmann [18].
*** Descartes. Oeuvres. 103 [20].

ному определению Декарта, они отличаются тем, что одна *только* протяженна и не мыслит, а другая *только* мыслит и не протяженна, т. е. все различие заключается только в *атрибутах* протяжения и мышления, а не в самих *субстанциях* как таковых, ибо обе они суть одинаково субстанции и, как таковые, не отличаются друг от друга. Далее: чем различаются между собою субстанции *однородные*, чем отличается, например, одна протяженная вещь от другой? Так как все содержание протяженной субстанции заключается, по Декарту, в протяжении, то одна протяженная субстанция может отличаться от другой только *частными* формами или *видоизменениями* протяжения. В самом деле, один вещественный предмет различается и отделяется от другого положением в пространстве, величиною, очертанием, соотношением частей и т. д. — все это суть лишь частные видоизменения протяжения и нисколько не касаются самой субстанции как таковой. То же должно сказать и о взаимном отношении двух субстанций мыслящих, поскольку мышление и его частные формы относятся к мыслящей субстанции так, как протяжение со своими частными формами относится к субстанции протяженной. Но если, таким образом, всякое различие и отдельность заключаются в атрибутах и их видоизменениях (модусах), а никак не в самих субстанциях, если сами субстанции *как субстанции*, ничем друг от друга не отличаясь, безусловно тождественны, то, очевидно, вовсе не существует *многих* субстанций, а есть только *одна*, и ее атрибуты суть одинаково мышление и протяжение. Но что же в таком случае отдельные единичные существа и вещи? Они в своей отдельности не могут быть субстанциями, ибо субстанция одна; они также не могут быть атрибутами ее, ибо атрибут по понятию своему есть общее содержание всех однородных вещей. Остается признать единичные вещи за частные видоизменения, *модусы* атрибутов: отдельный вещественный предмет будет *модусом протяжения*, отдельное мыслящее существо, дух — *модусом мышления*. Таким образом, логически развивая принципы Декарта, мы получаем полную форму *спинозизма*.

Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat *. Это есть самое общее определение безусловно-сущего, и в этом смысле субстанция признается всеми воззрениями, не исключая материализма

* Под субстанцией разумею то, что есть в себе и через себя понимается, т. е. то, чего понятие не нуждается в понятии другой вещи для своего образования. Spinozae «Ethica», pars I, definitio 3.

с его самобытным веществом и позитивизма с его «непознаваемым» абсолютом. Из этого определения следует, во-первых, что субстанция во всех отношениях бесконечна, ибо если бы она была в каком-нибудь отношении ограничена, то она определялась бы здесь *другим*, что противоречит ее понятию, а из этого, во-вторых, следует, что субстанция, заключая в себе всю действительность, может быть только одна, и эту одну бесконечную субстанцию Спиноза называет Богом или *природой действующею* (natura naturans).

Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tamquam ejus essentiam constituens *. Существенным содержанием субстанции или ее атрибутами для нас определяются мышление и протяжение, которые суть лишь две стороны одного и того же и нераздельны между собою.

Per modum intelligo substantiae affectiones sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur **. Все единичные или частные существа и вещи суть такие видоизменения или состояния субстанции по ее двум атрибутам: res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur ***. Вследствие субстанциального единства атрибутов и отдельные видоизменения их соответственно тождественны, так что каждое существование, будучи, с одной стороны, модусом протяжения, т. е. известным телом, есть, с другой стороны, модус мышления, т. е. известная идея, и эти два модуса суть одна и та же вещь, только двумя способами выраженная ****, а поэтому ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum *****.

Субстанция есть единственное безусловное в себе сущее, causa sui. Множественность конечного бытия происходит из субстанции и в ней только существует как ее видоизменения; происходит и существует *необходимо*, ибо так как вне субстанции нет ничего, то все, что ею производится, вытекает из ее собственной внутренней природы, следовательно, абсолютно необходимо. Но очевидно, что этим задача философии еще далеко

---

* Под атрибутом разумею то, что ум познает в субстанции как составляющее ее сущность. Spinoza, ibid., def. 4.

** Под модусом разумею состояния субстанции или то, что есть в другом, через которое и понимается. Spinoza, ibid., def. 5.

*** Частные вещи суть не что иное, как состояния Божиих атрибутов или модусы, коими Божии атрибуты известным определенным образом выражаются. Spinoza, ibid., propos XXV corollar.

**** «Eth[ica]», lib. II, prop. VII, schol.

***** Ibid., prop. VII. Порядок и связь идей те же, как порядок и связь вещей.

не разрешается. Должно, в самом деле, показать, *в чем* заключается для субстанции необходимость производить конечный мир,— должно показать, *каким* образом из внутренней природы субстанции необходимо следует проявление ее в множественности отдельных существований, в natura naturata [21]. Спиноза догматически утверждает, что из бесконечной природы субстанции вечно происходит бесконечное число модусов бесконечным образом с такою же необходимостью, с какою из природы треугольника во всю вечность следует, что сумма его углов равняется двум прямым углам *. Однако это утверждение *предполагает* уже множественное бытие как данное, а не *объясняет* его. В самом деле, если признать прямо существование конечных вещей как данный факт, тогда несомненно, что эти конечные вещи, по определению не имея бытия в себе самих, должны полагаться субстанцией, а так как в субстанции по понятию не может быть ничего случайного, то они должны вытекать из самой ее природы безусловно необходимым образом и притом в бесконечном числе, так как нельзя мыслить в субстанции числа ограниченного. Так *должно быть,* если предполагать данную множественность конечных вещей. Но в философии по существу ее данная действительность есть именно то, что должно быть объяснено или выведено,— задача для разрешения, а никак не предположение. Безусловным же предположением, абсолютным prius в философском объяснении или выведении должно быть только то, что в самом себе заключает свою необходимость. Таково у Спинозы понятие субстанции. «Substantia,—говорит он,— natura est prius suis affectionibus» ** [22]. Она сама по себе, отвлеченно от модусов (depositis affectionibus et in se considerata *** [23]), уже обладает вполне действительным существованием в силу своей природы или существа, так как она есть causa sui, cujus essentia involvit existentiam **** [24]. В чем же, если так, необходимость конечных вещей? Откуда в единой субстанции *число,* хотя бы и бесконечное, откуда в ней множественность? Очевидно, что из природы субстанции не следует множественное и конечное бытие, и если Спиноза утверждает противное, то только потому, что находит это бытие в эмпирической действительности. Строго держась своего принципа, Спиноза должен бы рассуждать так: единое истинно-сущее есть субстанция; субстанция, будучи по понятию своему

* «Eth[ica]», lib. I, prop. XVII, schol.

** «Eth[ica]», lib. I, prop. I.

*** Ibid., prop. V demonstr.

**** Ibid., defin. I.

абсолютная действительность сама в себе, не заключает необходимости ничего другого, следовательно, не заключает и необходимости конечных вещей как своих модусов, т. е. конечные вещи не существуют необходимо, а так как случайно существовать ничто не может, то конечные вещи вовсе не существуют; таким образом, принцип Спинозы логически приводит не к объяснению, а к отрицанию данной действительности, чем ясно показывается его недостаточность при всей его несомненной истинности. Эту недостаточность implicite признавал и сам Спиноза, ибо, в отвлеченном единстве субстанции, отрицая всякую множественность, он в то же время утверждал эту множественность, якобы необходимо следующую из субстанции. Это противоречие и снимает односторонность системы, обусловливая переход к противоположному началу. В самом деле, утверждение, что множественность модусов необходимо и вечно полагается субстанцией, равнозначительно тому, что субстанция необходимо и вечно проявляется в конечных вещах, следовательно, не существует без этого проявления сама по себе. Субстанция в своей отрешенности есть лишь потенция, чистая возможность, осуществляемая лишь во множественности конечного бытия. Не имея собственного существования помимо конечных явлений, субстанция есть лишь единство в их множестве, т. е. общий для них необходимый порядок, вечная связь, их соединяющая, закон мировой гармонии и т. п.

Таким образом, вся действительность перешла опять на сторону единственных вещей. Но это не есть простое возвращение к отдельным мыслящим и протяженным субстанциям Декарта. Спиноза снял эту отвлеченную двойственность, признавши субстанциальное тождество мышления и протяжения, души и тела. Душа для Спинозы есть лишь идея тела, или тело в идеальном акте, а точно так же тело есть душа как объект, протяженная идея. Поэтому нет души без тела, но нет и тела без души — вся телесная природа, все единичные вещи одушевлены (individua omnia quamvis diversis gradubus animata tamen sunt) *. Важный шаг вперед сравнительно с Декартом, который отрицал одушевленность даже у животных и отделял непроходимою пропастью человеческий дух не только от остальной природы, но и от его собственного тела. Однако субстанциальное тождество души и тела у Спинозы остается совершенно отвлеченным, под ним нельзя мыслить ничего опреде-

---

* Eth[ica], lib. II, prop. XIII, scholium. Все неделимые одушевлены, хотя и в различных степенях.

ленного, пока сущность телесного. или вещественного, бытия полагается в протяжении, ибо между протяжением in abstracto, т. е. вещью *только* протяженною, как это принимается Декартом и Спинозою, и мышлением нет ничего общего. Действительный синтез понятий души и тела произвел *Лейбниц* своим принципом монады, происшедшим через преобразование в понятии телесной субстанции.

«Si l'essence du corps consistait dans l'étendue, cette étendue seule devrait suffire pour rendre raison de toutes les propriétés du corps. Mais cela n'est point. Nous remarquons dans la matière une qualité, par laquelle le corps *résiste* en quelque façon au mouvement; en sorte qu'il faut employer une force pour l'y mettre *.

Cela fait connaître, — говорит далее Лейбниц, — qu'il y a dans la matière quelque autre chose, que ce qui est purement géométrique, c'est-à-dire que l'étendue et son changement tout nu. Et à le bien considérer on s'aperçoit, qu'il y faut joindre quelque notion supérieure ou métaphisyque, savoir celle de la substance, action et force; et ces notions portent, que tout ce qui pâtit doit agir réciproquement, et que tout ce qui agit doit pâtir quelque réaction. Je demeure d'accord que naturellement tout corps est étendu, et qu'il n'y a point d'étendu sans corps. Il ne faut pas néanmoins confondre les notions du lieu, de l'espace ou de l'étendue toute pure, avec la notion de la substance, qui outre l'étendue renferme la résistance, c'est-à-dire l'action et la passion» **.

Главное заблуждение Декарта, по мнению Лейбница, состоит в бессмысленном отождествлении протяжения с телесной субстанцией вследствие непонимания природы субстанции вообще ***. «Идея силы, или потенции, называемой

---

* «Oeuvres philosophiques de Leibnitz», ed. Janet, tome II, p. 520 [25]. Если бы сущность тела состояла в протяжении, то это протяжение одно должно бы быть достаточным для объяснения всех свойств тела. Но этого нет. Мы замечаем в веществе некоторое качество, по которому тело сопротивляется известным образом движению, так что нужно употребить некоторую силу для того, чтобы его двинуть.

** Ibid., p. 521. Это дает знать, что в веществе есть еще что-то другое, кроме свойств чисто геометрических, т. е. протяжения и его простого изменения. И, рассматривая хорошенько, находим, что должно присоединить некоторое высшее, или метафизическое, понятие, а именно понятие субстанции, действия и силы; и в этих понятиях заключается, что все страдательное должно взаимно и действовать, а все действующее должно претерпевать некоторое воздействие. Я согласен, что всякое тело в природе протяженно и что нет протяжения без тела; однако не должно смешивать понятия места, пространства, или чистого протяжения, с понятием субстанции, которое кроме протяжения заключает еще сопротивление, т. е. действие и страдание.

*** Ibid., p. 524.

немцами Kraft и французами force,— говорит Лейбниц,— бросает большой свет на истинное понятие субстанции. Деятельная сила отличается от чистой потенции схоластиков тем, что эта последняя есть лишь ближайшая возможность действия, нуждающаяся во внешнем возбуждении для своего перехода в настоящее действие, тогда как деятельная сила заключает в себе некоторый род акта, или ентелехии, занимающей средину между способностью действовать и самим действием, предполагает усилие и таким образом вступает в деятельность (operatio) сама собою (per ce), не имея надобности в постороннем содействии» *. «Итак, я говорю, что это деятельное свойство принадлежит всякой субстанции, что отсюда всегда происходит известное действие и что, следовательно, сама телесная субстанция, равно как и субстанция духовная, никогда не перестает действовать» **.

Вещество представляется состоящим из атомов или действительных единиц, но эти элементы вещества сами не могут быть вещественны, ибо вещество, будучи делимо до бесконечности, т. е. совершенно пассивно, не заключает в себе начала действительного единства. Действительный атом предполагает сопротивление делению, т. е. действие от себя, т. е. он есть самодеятельная сила, «а отсюда следует нечто аналогичное с ощущением и хотением; так что должно понимать эти деятельные силы, или монады, по аналогии с тем понятием, какое мы имеем о душе» ***.

Монада есть сила постоянно действующая, следовательно, постоянно изменяющаяся. Эти изменения, по понятию монады, как силы самодеятельной происходят из внутреннего начала. Но кроме начала изменения в монаде необходимо предполагается *определение* того, что изменяется, которое составляло бы *особенность* монад и обусловливало бы их *разнообразие* (ибо в противном случае все монады, ничем друг от друга не различаясь, составили бы одно существо) по утвержденному Лейбницем закону тождества неразличимых — principium identitatis indiscernibilium — и, таким образом, невозможна была бы действительная множественность существующего ****.

«Это определение должно содержать множественность

---

* Ibid., p. 525.

** Ibid., p. 526.

*** Ibid., p. 527, 528 [26].

**** Principium identitatis indiscernibilium утверждает, что существа, у которых *все признаки* одинаковы, составляют одно существо, так что все действительные существа имеют какие-нибудь признаки различия.

в единице, или в простом; ибо всякое естественное изменение происходит постепенно, нечто изменяется и нечто остается, следовательно, необходимо, чтобы в простой субстанции была множественность состояний и отношений, хотя в ней и нет частей».

«Преходящее состояние, заключающее и образующее множественность в единстве или в простой субстанции, есть не что иное, как то, что называется представлением (perceptio)».

«Действие внутреннего начала (в монаде), производящее изменение или переход от одного представления к другому, может быть названо стремлением или хотением (appetitio)» *.

Итак, основные элементы всего существующего, простые субстанции суть монады; монада же есть деятельная сила — vis activa, действие же ее определяется как представление и стремление; таким образом, все существующее является не только одушевленным, но состоящим из душ. Объективная реальность, являвшаяся у Декарта в виде абсолютно различной и отдельной от мыслящего субъекта протяженной вещи, признанная затем у Спинозы тождественною с мышлением в единой субстанции и неразрывно связанною с ним в ее модусах,— эта объективная реальность, вещественное бытие теряет у Лейбница свою самостоятельность перед мыслящим субъектом, так как основою объективного бытия признается субъективная деятельность представления и стремления, субстанцией *вещественного* тела признается *невещественная* монада. Но хотя таким образом вся субстанциальность перешла на субъективную или психическую сторону, этим, однако, не снята совершенная внешность между познающим и познаваемым. В самом деле, Лейбниц отдельным психическим единицам дает значение субстанций, признает их как вполне самостоятельные, все содержание своего представления из самих себя производящие существа. Но если так, то каждая монада как познающий субъект имеет всю совокупность других монад, безусловно, вне себя безо всякой возможности какого бы то ни было действительного отношения. Я — данная монада — весь представляемый мною мир произвожу из самого себя: это есть только мое представление, и между тем этому субъективному представлению соответствует действительный самобытный мир вне меня. Такое соответствие предполагается Лейбницем, но для объяснения его он употребляет только такие выражения, кото-

* Ibid., pp. 595, 596 [27]

рые не имеют логического содержания. Так, он говорит о предуставленной гармонии между субъективными представлениями каждой монады и действительностью внешнего ей мира, далее о том, что каждая монада есть как бы зеркало, более или менее ясно отражающее весь мир. Сюда же относятся его, впрочем весьма глубокомысленные, намеки на совершенное соответствие между физическим и нравственным миром (царством природы и царством благодати), на совместность механической необходимости с телеологией и т. д. Выражая во всей силе и полной логической ясности момент множественности и самостоятельности отдельного частного бытия, Лейбницева философия для противоположного момента общей сущности и единства представляет только гениальные догадки и остроумные метафоры, принадлежащие лично философу, но не переходящие в общее достояние философии. Итак, если философское развитие в Лейбнице имело, с одной стороны, своим положительным результатом утверждение исключительной самостоятельности и первоначальности за психическим или субъективным бытием, то, с другой стороны, достоверность познания, как относящегося к действительно сущему, а не выражающего только частные представления каждого отдельного субъекта, оставалась вопросом, или, другими словами, хотя утверждалась самостоятельность и действительность познания как психического акта отдельных монад, но его всеобщее значение и объективное единство являлось сомнительным.

К такому же точно двойному результату, т. е. к идеалистическому утверждению и к скептическому вопросу, пришла новая философия с другой стороны, именно в английской эмпирической школе, ведущей свое начало от Бэкона и достигающей своего крайнего выражения в Давиде Юме и его новейших последователях.

Бэкон имеет важное значение только как родоначальник эмпирического *направления* в новой философии, что же касается до положительного содержания его воззрений, то оно не имеет философского характера, не выходя за пределы вульгарного взгляда, по которому представляемый нами мир имеет безусловную действительность со всем многообразием своего предметного содержания, существует сам по себе вне нас, но вместе с тем может нами адекватно познаваться. Для такого адекватного познания достаточно, по мнению Бэкона, освободить ум от обманчивых предположений, или предрассудков (idola), и от бесплодного формализма схоластики, не сообщающего никаких действительных знаний. Более резкое выражение вульгарный

реализм получает у *Гоббза* (Hobbes), который значение сущего приписывает исключительно внешнему телесному бытию: в нем заключается вся действительность, кроме тел ничего не существует. Но этим необходимо возбуждается вопрос об отношении познающего субъекта к этой внешней действительности. Разрешение этого вопроса о познании ставит себе задачей *Локк* в своем «Essay concerning human understanding» [28].

Философия Локка интересна в том отношении, что в ней объективный реализм, являющийся у Бэкона и Гоббза почти с первобытной непосредственностью, уже перегибается в свое противоположное — в субъективный идеализм. Исходная точка Локка дана его предшественниками: в их эмпиризме уже отрицалось implicite самостоятельное значение субъекта в познании; это отрицание Локк кладет в основу своей философии, подробно развивая его в своих опровержениях теории врожденных идей, из несуществования которых Локк выводит то общее заключение, что познающий субъект — наша душа — сама по себе, без внешнего возбуждения, есть нечто совершенно пассивное и бессодержательное — tabula rasa. Все наше познание получаем мы из опыта, а именно, во-первых, посредством внешних чувств воспринимаем мы действия внешних предметов, которые производят в нас ряд представлений, относящихся к внешнему миру, и, во-вторых, наблюдая или рефлектируя те внутренние состояния и действия, которые возбуждаются в нас внешним опытом, мы получаем другой ряд представлений, относящихся непосредственно к нашему собственному психическому бытию. Таким образом, источником нашего познания является двоякий опыт: внешний — из чувственных ощущений (sensation) — и внутренний — из психических наблюдений (reflection). Но это разделение оказывается лишь относительным, ибо и данные внешнего опыта, т. е. те наши представления, которые мы относим к внешним предметам, происходят ведь не прямо из этих предметов (согласно с ребяческими представлениями некоторых древних философов), а из наших же ощущений, т. е. из изменений в нашем чувственном состоянии, происходящих от действия внешних предметов, так что мы познаем не сами внешние предметы, а только *наши субъективные состояния*, которые могут служить лишь *знаками* внешнего бытия. И хотя Локк, подобно Декарту, остановился на полдороге, разделив наши представления, относящиеся к внешнему миру, на два разряда, из которых за первым (так называемые первичные качества — primary qualites, а именно величина, фигура, поло-

жение, число, движение) он признал объективную реальность, оставляя за вторым (вторичные, или производные, качества — secondary qualities: цвета, звуки и т. п.) исключительно субъективное значение ощущений. Но такое разделение совершенно произвольно. Раз Локком отвергнуты врожденные идеи, то представления величины, фигуры и т. д. могут происходить только из комбинации ощущений и действительно происходят из такой комбинации именно зрительных и осязательных ощущений, а потому они имеют столь же субъективное значение, как и все прочие наши представления, хотя и отличаются от них в других отношениях. Таким образом, *все* содержание внешнего мира имеет субъективный характер, и внешнее бытие остается только за неизвестною причиною наших ощущений. Но если так, то мы не имеем права приписывать этой неизвестной причине вещественного, предметного бытия, потому что все вещественное и предметное сводится к известным субъективным элементам, есть наше представление, а не сущее само в себе. Вещь не есть сущее, а сущее не есть вещь. Итак, все вещественные предметы внешнего мира суть лишь наши представления или идеи, и, следовательно, состоящий из них внешний мир не имеет как такой никакого бытия вне нашего представления. Таков основной принцип *Беркли* (Berkeley).

«Что ни наши мысли,— говорит Беркли,— ни наши чувства, ни наши фантазии не существуют вне субъекта (духа), признает каждый. Но не менее очевидным кажется, что различные чувственные ощущения и представления, как бы они между собою ни были смешаны или связаны (т. е. какие бы предметы они ни образовали), не иначе могут существовать, как в духе, который их представляет. Это, я думаю, будет очевидно для каждого, кто обратит внимание на то, что должно разуметь под выражением «существовать» в применении его к чувственным вещам. Когда я говорю: стол, на котором я пишу, существует, то это значит: я вижу и осязаю его; будь я вне моего кабинета, я мог бы утверждать существование этого стола в том смысле, что если бы я там был, то я бы его ощущал, или что другой какой-нибудь субъект его теперь ощущает. Вот единственный разумный смысл этого и других подобных выражений. Ибо, что обыкновенно говорится об абсолютном существовании немыслящих вещей, безо всякого отношения к их представляемости, оказывается совершенно бессмысленным. Бытие (esse) таких вещей есть их представляемость (percipi). Невозможно, чтобы они имели ка-

кое-нибудь существование вне духов или мыслящих существ, которые их представляют» *.

Если все вещественные предметы суть только представления или идеи, то, следовательно, они не имеют никакой самостоятельности или собственной деятельности: они совершенно пассивны, их существование всецело обусловливается другим, т. е. духом. Будучи лишены по природе своей всякого активного начала, они не могут действовать друг на друга, быть причиной друг друга: вызывающая идеи деятельность принадлежит исключительно духу. Притом, некоторые из наших представлений вызываются деятельностью нашего собственного духа — это наши мысли и фантазии, или идеи в тесном смысле; другие же являются в нашем сознании независимо от нас — это те, которые образуются из чувственных ощущений и составляют то, что обыкновенно называется вещами или внешними предметами. Так как эти последние не производятся нашею собственною деятельностью и совершенно от нашей воли независимы, то должно признать, что они вызываются в нас действием другой, не нашей воли, другого духа. Эти объективные представления, или предметы, отличаются от наших субъективных идей большею силою, ясностью, определенностью и постоянством, притом они находятся между собою в известной закономерной связи, т. е. являются в некотором определенном порядке, как бы по известным правилам, которые называются законами природы **. Из этих и других свойств, принадлежащих объективным представлениям, мы заключаем, что тот другой дух, который их в нас производит, не есть ограниченный дух, подобно нашему, а есть дух бесконечный, или абсолютный ***.

Итак, внешнее вещественное бытие теряет здесь всю свою самостоятельность, будучи признано только представлением. Но оно еще сохраняет свое объективное значение для познающего — благодаря своей, внешней для него, причине — в абсолютном духе. Отрицая причинную связь между отдельными предметами или представлениями, говоря, что связь представлений не заключает в себе отношения причины и действия ****, Беркли допускает, однако, причинную связь между духом и представлениями; производящею причиной представлений признается у него дух, и именно в случае представлений объективных — дух абсо-

---

* Berkeley's «Principien der menschlichen Erkenntniss», übers. von Ueberweg. S. 22 [29].

** Berkeley, ibid., 33—36 [30].

*** Berkeley, ibid., 100—101 [31].

**** Berkeley, ibid., 55 [32].

лютный. Таким образом, мир познающего субъекта соединен у Беркли со своим внешним абсолютным началом лишь тонкою нитью закона причинности, и стоило только *Давиду Юму* порвать эту нить, чтобы превратить закономерность объективного мира в случайную последовательность бессвязных представлений, а истинно-сущее признать безусловно неизвестным, чистым *X*.

Все, что мы знаем, говорит Юм, есть или наши чувственные впечатления и ощущения, или их воспроизведение в воображении и мысли *. Все наши представления соединяются между собою тремя способами, именно *подобием, соотношением в пространстве и времени* и *причинностью* **. Но соотношения эти не имеют никакого безусловного значения, они не выражают никакой внутренней необходимой связи в самих вещах. Хотя в причинности обыкновенно видят такую связь, но, анализируя внимательно любой случай причинного отношения, мы найдем в нем лишь тот факт, что известное явление постоянно следует за другим и вследствие привычки к такому постоянному соединению для нас эти явления представляются неразрывно связанными между собою.

Такой результат новой философии, заключая в себе отрицание всякой метафизики как невозможной, по-видимому, подтверждает воззрение позитивизма. Правда, после Юмова учения и отчасти из него возникло новое философское развитие, начатое Кантом, и важно узнать, насколько результаты этого последнего философского развития благоприятны для позитивизма: имеют ли и они такое же чисто отрицательное для философии значение, как и результаты до-кантовской метафизики.

КРИЗИС ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

I

В умственной истории нашего времени не менее, чем в политической, происходят события удивительные и неожиданные. Давно ли еще, казалось, с полной уверенностью можно было думать, что после долгого ряда философских учений, из которых каждое утверждало себя как абсолютную истину и опровергалось последующим как за-

* David Hume, «Untersuchung über den menschlichen Verstand», übersetzt von Kirchman, SS. 18—19 [33].

** Hume, ibid., 24 [34].

блуждение, ум человеческий (представляемый западными мыслителями) успокоился наконец на отрицательном результате позитивизма, признавшего решение высших вопросов мысли безусловно невозможным и самую их постановку — нелепою? И вот в наши дни, когда это позитивное воззрение достигло такого господства, что слово «метафизика» стало употребляться лишь в смысле безусловного порицания, как равносильное бессмыслице,— в наши дни появляется новая метафизическая система, в которой те высшие вопросы, отвергнутые позитивизмом, не только опять ставятся, но и разрешаются с необычайной смелостью, доходящей иногда до фантастического; и эта новая метафизика вместо того, чтобы быть осмеянной, как этого можно бы было ожидать, приобретает повсюду огромный, небывалый успех, за нее хватаются с жадностью, являются не только последователи, но и восторженные поклонники. Только крайняя, принудительная для ума, сила высших метафизических вопросов может объяснить такое явление. Итак, что же? Значит, дело не так просто, как думают позитивисты, значит, недостаточно отстранить существенные задачи мысли, а нужно во что бы то ни стало разрешить их. Ввиду этого важное значение получает и эта новая последняя попытка их разрешения. Я говорю о «философии бессознательного» *Эдуарда Гартмана.* Но так как сам Гартман ставит свое учение в связь с предшествовавшими философскими системами, признает себя их завершителем, то для определения его философского значения необходимо припомнить общий ход западной философии, начиная от Канта, так как вся последующая философия находится в ближайшей зависимости от переворота, произведенного «Критикой чистого разума».

Основной вопрос, который ставит себе Кантова философия, есть, как известно, вопрос о познании. Что такое познание? Возможно ли и как возможно познавать действительно-сущее? Метафизика до-кантовская не занималась этим вопросом: она принимала свое познаваемое (сущность вещей и т. п.) как объект, данный независимо от познающего, и не исследовала возможности метафизического познания. Такой характер философии, называемый обыкновенно догматизмом, особенно ясно выразился в господствовавшей непосредственно перед Кантом системе Вольфа, которая, принимая вполне независимое от познающего субъекта бытие внешнего ему объективного мира, утверждала, что мы познаем рассудком этот объективный мир (в онтологии, рациональной космологии и психологии), познаем в его сущности, каков он сам по себе, причем органом по-

знания служат врожденные нашему рассудку идеи и законы мышления. Но как возможно существенное познание субъектом того, что находится вне его и от него независимо, а частью и существенно от него отличается (какова предполагавшаяся Вольфом вещественная субстанция),— такой вопрос вовсе и не ставился. Это была бессознательная метафизика. «Человеческий ум как бы во сне предавался метафизическим грезам, не давая и не спрашивая отчета в их возможности» [35]. Из этой догматической дремоты он был пробужден Кантом. Толчком же, разбудившим самого Канта, был, как известно, скептицизм Давида Юма, отнимавший всякое объективное значение у основного рассудочного закона причинности, выводивший этот закон из случайности привычки и таким образом делавший невозможным всякое достоверное познание, всякую науку. Желая спасти ее, Кант предпринял исследование не только закона причинности, но и всех других общих форм нашего познания. Результат этого исследования был двоякий: во-первых, отвергался скептицизм Юма, ибо доказывалось, что формы нашего познания, будучи априорны, т. е. первее всякого опыта, имеют как такие аподиктическую достоверность и всеобщее значение; но, во-вторых, с другой стороны, разрушалась и догматическая метафизика, так как признавалось, что все эти формы познания, как непосредственно чувственного (пространство и время), так и рассудочного (категории), суть именно вследствие своей априорности лишь общие и необходимые формы или законы *нашего* познания, необходимые условия *нашего* опыта, а никак не принадлежат, как это полагал догматизм, принимавший их как veritates aeternae [36], к подлинной природе вне нас и независимо от нас существующего мира, никак не выражают его сущности, так что познаваемый в этих формах мир, т. е. протяженный в пространстве, изменяющийся во времени и определяемый категориями рассудка, не есть мир самобытной действительности, а лишь мир явлений, т. е. нашего представления, и, кроме этих явлений, мы ничего не знаем и знать не можем, всякое предполагаемое познание предметов, каковы они сами в себе, т. е. независимо от необходимых субъективных форм нашего представления,— всякое такое запредельное познание есть *призрачное* — Schein.

Все для нас существующее, т. е. нами познаваемое, существует для нас, т. е. познается лишь в известных формах и по известным категориям, имеющим, таким образом, характер всеобщности и необходимости; без них для нас невозможно никакое познание, никакой опыт. Очевидно, что

эти формы и категории не могут быть нами получены из опыта, от внешней действительности, ибо, будучи необходимым условием всякого опыта, они всякому опыту предшествуют; итак, они суть субъективные формы нашего познания, а так как существующее познается нами лишь постольку, поскольку оно определяется этими субъективными формами, то, следовательно, все нами познаваемое *как познаваемое*, все известные нам свойства и отношения существующего, весь наш мир полагается нашим же познающим субъектом и вне его познания вовсе не существует; вне же его существующая самобытная действительность — Ding an sich — совершенно недоступна познанию, есть для нас чистое x.

Должно заметить, что это главное положение Канта о субъективном характере нашего познания и о совершенной недоступности для нас вещей самих в себе остается неприкосновенным, если и отвергать, как это, например, делают новейшие позитивисты, необходимость и всеобщность нашего познания, утверждаемую Кантом, и признать его исключительно эмпирическим, получаемым извне без всякого деятельного участия познающего субъекта. Ибо и в этом случае, так как предполагается, что познаваемое само по себе пребывает вне нас и лишь действует на нас внешним образом,— то очевидно, что мы можем познавать не бытие само по себе, а лишь его действие на нас или его явление в нашем сознании. Поэтому позитивисты вместе с Кантом утверждают, что нам доступны лишь явления, сущность же их безусловно непознаваема. Точно то же должно признать и с материалистической точки зрения. Ибо если, по утверждению материализма, всякое мышление, следовательно, и познание есть только физиологический процесс в нашем организме или по крайней мере всецело определяется таковым процессом, то очевидно, что наше познание никакого объективного значения не имеет, ибо что может быть общего между бесконечным миром вне нас существующих вещей (предполагая таковой) и каким-нибудь нервным процессом в нашем теле, какими-нибудь колебаниями молекул мозгового вещества. Необходимо и материалист должен признать положение Канта, что объективное бытие, каково оно само в себе, безусловно для нас недоступно.

Но система трансцендентального идеализма в том виде, как она оставлена Кантом, представляется незаконченной, недоговоренной: в ней находятся два неразъясненных пункта, с которых должно было начаться новое развитие. Прежде всего никак не могло быть удержано понятие ве-

щи * о себе или в себе — Ding an sich. У Канта эта вещь о себе, о которой мы совсем ничего не можем знать, тем не менее признается существующею реально вне нас и притом действующею на нас и своим действием производящею в нас тот эмпирический материал ощущений, который, будучи облечен в априорные формы воззрения (пространство и время) и затем в категории рассудка, образует познаваемый нами предметный мир явлений, область нашего опыта. Но, утверждая таким образом вещь о себе как существующую и на нас действующую, Кант приписывает ей качественную категорию существования (реальности) и относительную категорию причинного действия; между тем, по Канту же, все категории, следовательно, и две указанные суть лишь субъективные формы нашего познания, имеющие законное применение лишь для мира явлений, мира нашего опыта,— к вещи же о себе, как внеопытной, они применяться никак не могут, следовательно, никак нельзя ей приписывать ни действия на нас, ни даже вообще существования, т. е. должно признать ее просто несуществующею. Поэтому преемник Канта в философском развитии — Фихте имел полное основание отвергнуть совершенно предположение о Ding an sich и по принципам самого Канта не признавать никакой самобытной сущности вне познающего субъекта.

Другой пункт Кантовой философии, мало развитый в критике чистого разума, получает у Фихте полнейшее развитие и становится основным началом всей его системы — это именно учение о первоначальном синтетическом единстве трансцендентальной апперцепции.

Всякое познание, всякий опыт возможен, очевидно, только под условием единства сознания в познающем, т. е. при постоянном сопровождении самосознания: я мыслю. Этот акт самосознания, обусловливая, таким образом, всякий опыт, должен быть признан первейшим всякого опыта, т. е. трансцендентальным, и как такой — в отличие от эмпирического сознания, изменчивого и случайного,— получает у Канта вышеприведенное название. Далее, так как познание есть, по Канту, сведение многоразличности чувственных данных к единству, полагаемому трансцендентальной апперцепцией, то общие формы познания — категории — суть лишь условия, при которых многоразличный материал чувственности может быть отнесен к единству самосознания, т. е. категории суть способы отношения этого един-

* Слово «вещь» (Ding) употребляется тут Кантом в смысле предмета вообще, без всякого определения, *нечто*, quelque chose.

ства ко множественности эмпирических данных. Поэтому Кант должен бы был вывести все категории из трансцендентального единства самосознания, из положения «я есмь я» (я=я) как первоначального основного условия всякого познания. Определяя категории функциями суждения и выводя поэтому свои 12 категорий из 12 общих форм суждения, Кант должен бы был показать, как и почему из трансцендентального акта самосознания вытекают именно такие и стольные формы суждения, как и почему этот трансцендентальный акт относит к своему единству множественность эмпирических данных не иначе как именно этими 12 способами. Но Кант, утверждая, что единая основа всякого познания, всякого опыта есть синтетическое единство апперцепции, остается при одном утверждении и не выводит действительных форм познания (категорий) из этого синтетического единства апперцепции, а берет их как данные. Фихте в своем наукословии (Wissenschaftslehre) развивает принцип Канта в полную и замкнутую систему. Признав трансцендентальный акт самосознания, выражаемый в положении *я есмь я*, единым безусловным началом всякого познания, он a priori диалектически вывел из него все частные принципы познания.— Этим он создал систему чистого субъективного идеализма; ибо для Фихте положение *«я есмь я»* не есть только формальный принцип познания: так как он отверг действительность Ding an sich — объекта вне нашего сознания, то для него все существующее совпало с сознанием субъекта, и, таким образом, трансцендентальное единство самосознания признано им как абсолютное начало всякого бытия, как первичный творческий акт — absolute Thathandlung. В акте самоположения *я* необходимо заключается и положение *не-я*, чем дается начало миру объективному, который и есть только *не-я*, т. е. не имеет никакой самобытности, а существует лишь относительно *я*, для *я* как его необходимое отрицание или предел, им самим полагаемый. Собственная действительность принадлежит только самосознанию субъекта, ибо здесь находится чистое *я*, абсолютный акт самоположения; объективная же природа, мир множественности чувственных явлений, как нечто вполне полагаемое другим, вполне обусловленное сознанием, и притом сознанием, уже определенным и обусловленным, есть, по выражению Фихте, лишь тень тени.

Но очевидно между тем, что чистое *я* Фихте не может быть тождественно с индивидуальным самосознанием человеческим, ибо это последнее находит объективный мир уже как данный, а не им создаваемый и себя самого как оп-

ределенное, и если тем не менее мир объекта как такого не может иметь никакой самобытности, а должен, по понятию своему, полагаться другим, т. е. субъектом, то этот субъект не есть человеческий, и безусловный акт его предшествует нашему сознанию, в котором он находит лишь свое последнее выражение. Такое значение получил принцип Фихте у преемника его в философии — Шеллинга. Этим совершенно изменяется воззрение на *природу*. Когда значение безусловного давалось чистому *я*, т. е. субъекту как только такому, то объективная природа необходимо становилась только *не-я*, простым отрицанием, ограничением (Schranke), безо всякой самобытности. Иначе для субъекта *абсолютного*: по абсолютности своей он одинаково относится как к духу человеческому, так и к природе. Только для нас, для сознательного определенного субъекта, именно вследствие его *частной определенности* природа является как *другое*, как внешнее, отрицательное, является мертвым веществом; но сама по себе, во внутреннем своем бытии, она столь же жива и столь же, если можно так выразиться, субъектна, как и человеческое *я*, ибо она так же есть проявление абсолютного субъекта, как и дух, и разница только в *степени*. В абсолютном поэтому *я* и не-*я*, идеальное и реальное, дух и природа — тождественны, и, таким образом, этот абсолютный субъект, не будучи субъектом в тесном смысле (т. е. как противоположность объекту), есть абсолютное безразличие обоих и может быть назван *объект-субъектом*. Будучи по существу своему субъектом *бесконечным*, он не может иметь объекта как *внешнее* себе, как отрицание или Schranke в смысле Фихте — он имеет *сам в себе* возможность своей предметности. Полагая себя *как нечто* (als Etwas), он становится сам себе предметом, созерцает себя объективно. Таким образом абсолютное распадается на созерцаемое, или объект,— полюс реальный и созерцающее, или субъект,— полюс идеальный. Понятно, что здесь, на первой степени осуществления абсолюта, субъект вполне определяется объектом и потому субъективен или идеален лишь относительно, так что отношение субъекта к объекту здесь далеко еще не есть настоящее познание, а может быть определено лишь как бессознательное, чувственное созерцание (Anschauung). Но абсолютное есть бесконечный субъект по природе своей, и, не останавливаясь на первой, несовершенной степени своего осуществления, он выявляет свою субъектность, или идеальность, в постепенной объект-субъективации, которая есть не что иное, как творческий процесс натуры. В этом процессе на каждой новой высшей ступени субъект проявляется

с более собственным, т. е. идеальным, характером и заключает в себе притом все предшествовавшие моменты развития как свою материю, так что каждый момент процесса, каждое проявление абсолютного, имевшее значение субъективного полюса по отношению к предшествовавшим ему низшим степеням развития, само становится материей (объектом) для нового, высшего момента (точно то же отношение, какое у Аристотеля между δύναμις и ἐνέργεια) [37] Завершения своего мировой процесс достигает в человеческом сознании, в котором натура освобождается от своей реальности, от своего хотя в сущности и духовного, т. е. субъективного, но тем не менее слепого, стихийного творчества; в человеке абсолютный субъект-объект является *как такой*, т. е. как чистая духовная деятельность, содержащая в себе всю свою предметность, весь процесс своего натурального проявления, но содержащая совершенно идеально — в сознании. Этот идеальный характер принадлежит сознанию *вообще* как такому, но в обыкновенном или непосредственном сознании отношение к объекту, будучи само по себе идеальным, не *полагается*, однако, таким: объект принимается как внешнее, как вещь. В познании же *философском* идеальность, или свобода сознания, является *как такая*; тут *признается*, что субъект, *познающий* натуральный процесс мирового развития, есть тот же самый субъект, который и *совершал* этот процесс, он познает здесь лишь свою собственную деятельность как предметную (sub specie objecti). Таким образом, в философском познании восстановляется первоначальное тождество субъекта и объекта, но уже не как пустое безразличие, а как положенное, признанное, как прошедшее чрез различие и в этом различении сохранившееся и возвратившееся из него к самому себе.

Очевиден здесь прогресс идеализма сравнительно с системой Wissenschaftslehre. У Фихте субъект был односторонним, он оставался в себе самом, и объективная природа была лишь его отрицанием, у Шеллинга же субъект, так сказать, вбирает в себя природу, которая получает положительную действительность, но лишь как проявление, самоопределение безусловного субъекта, который, относясь к себе, полагая себя для себя, становится предметом или реальностью. Процесс натурального развития — от тяготеющего вещества до сложнейших форм органической жизни — есть саморазвитие того духа, который в высшем моменте самосознания может сказать себе:

Ich bin der Gott der Welt, den sie im Busen hegt,
Der Geist, der sich in der Natur bewegt [38].

Но если все существующее есть, по Шеллингу, проявление саморазвивающегося абсолютного субъекта (или субъект-объекта), то при этом должно, однако же, различать (и Шеллинг различает, см., например, «Schelling's sämmtliche Werke» I Abth. 10. Band, S. 150, 151) [39] само это развитие, т. е. его формы или моменты, от развивающегося, т. е. от подлежащего (ὑποκείμενον), этого развития, которое (подлежащее), выходя из своего безразличия, объективируется постепенно, движется и развивается, переходя из одной формы в другую. Эти формы как такие вполне выражаются логически в определенных понятиях — мыслятся. Подлежащее же всех этих форм по существу своему не может быть выражено ни в каком определенном отдельном понятии. Что же такое это подлежащее, безусловное начало Шеллинга? Названия абсолютного субъекта и субъект-объекта не относятся собственно к нему самому, а суть лишь определения per anticipationem [40], ибо субъект-объектом, или, что то же, абсолютным субъектом, подлежащее является лишь в *конце* мирового процесса, как его последний результат, предполагающий уже совершенную объект-субъективацию. Что подлежащее само по себе не может быть действительным *объектом* — об этом нечего и говорить. Но если оно не есть действительный объект, то не может быть и *действительным* (actu) субъектом, ибо одно с другим соотносится и в отдельности существовать не может. Итак, абсолютное начало само по себе не есть ни действительный субъект, ни действительный объект, а потому не может быть и действительным единством обоих. Между тем вполне очевидно, что все *действительно* (в обыкновенном смысле слова), т. е. непосредственно, существующее необходимо должно быть субъектом или объектом, а по соотношению — и тем и другим вместе. Поэтому абсолютное начало вообще не есть что-либо *действительно* существующее, следовательно, оно есть лишь в *возможности*, в *понятии*. Не будучи ничем действительно, т. е. непосредственно, существующим, абсолютное начало есть чистая возможность или чистое понятие, т. е., как уже было замечено, не определенное какое-либо понятие (ибо ничто определенное и, как такое, *частное* не может быть безусловным и всеобщим началом), а понятие вообще, понятие как такое, т. е. самая *форма понятия*; и если все сущее есть саморазвитие абсолютного начала, то, следовательно, все сущее есть

саморазвитие понятия. Все имеет свое бытие лишь в понятии, или все есть бытие понятия. Таков принцип *Гегеля*. Действительного существования в смысле чего-то состоящего или пребывающего независимо от понятия — такого действительного существования поистине нет совсем: это лишь продукт ограниченного рассудка. Не может быть ничего непосредственно, субстанциально существующего, ибо все есть бываемость (γένεσις) понятия. Понятие же по существу своему, и как показывает самое слово (по-н-*ятие*, Be-*griff*), не есть что-либо состоящее или пребывающее, непосредственно готовое — оно есть не что иное, как самый акт понимания, чистая деятельность мышления. Деятельность же невозможна без различения, без раздвоения: безразличное простое единство остается в себе, не изменяется, не действует, не живет — таково единое-сущее элеатов и субстанция Спинозы. Понятие же как чистая деятельность вечно различается в себе самом, относится к себе отрицательно, полагает себя как другое, изменяется, переходит в другое во множестве моментов. Отсюда та изменчивость, постоянный переход одного в другое, то течение, в котором состоит бытие всего сущего, жизнь всего живущего. Ибо все существующее есть проявление понятия, понятие же по существу своему есть деятельность, деятельность же есть различение, различение же есть отрицание, положение другого. Но вместе с тем это различение и отрицание есть различение и отрицание самого же понятия, оно само полагает себя как другое, и в этом самоотрицании заключается вся его сущность как чистой деятельности. Поэтому, изменяясь, полагая другое, понятие лишь выражает свою собственную сущность, чрез отрицание утверждает себя как такое, т. е. становится для себя сущим, проявившимся понятием. Таким образом, каждое изменение, каждый переход в другое есть лишь новое торжество понятия, которое в каждом отрицании находит себя само и возвращается к себе как положенное, выраженное понятие. И все существующее есть это диалектическое развитие понятия, которое в своем непосредственном положении (thesis — отвлеченное единство, момент рассудочный) заключает противоречие и потому переходит в противоположное (antithesis, рефлексия, момент отрицательно-разумный) и в этом противоположении находит свою собственную сущность и таким образом чрез отрицание отрицания возвращается к себе самому, но уже как проявившее противоречие и потому свободное от него (synthesis — высшее конкрет-

ное единство, момент положительно-разумный, или спекулятивный). Здесь, таким образом, содержание совпадает с формой. «Абсолютная идея имеет содержанием себя саму как бесконечную форму, ибо она вечно полагает себя как другое, и опять снимает различие в тождестве полагающего и полагаемого»[41]

Эта система абсолютного рационализма *, вытекающая необходимо, как было показано, из предшествовавшего философского развития, заканчивает собою это развитие и не допускает дальнейшего движения по тому же пути. Ибо в том и сущность Гегелева принципа, что он заведомо заключает свое отрицание внутри самого себя, и потому в этой системе, отвергнувшей закон противоречия, невозможно указать никакое внутреннее противоречие, побуждающее к дальнейшему развитию системы, так как всякое противоречие в ее сфере ею же самою полагается как логическая необходимость и опять снимается в высшем единстве конкретного понятия; потому это есть абсолютно-совершенная, в себе замкнутая система, и, зная ее, мы лучше поймем общий смысл всего того умственного развития, которое в ней нашло свое завершение и самоопределение. Ибо характер философского рационализма (т. е. утверждение понятия как абсолютного *prius*), вполне раскрывшийся у Гегеля, заключался уже в самом начале западной философии и, постепенно развиваясь, привел наконец к абсолютному «панлогизму» Гегеля. Первые зачатки этого направления можно видеть еще в средневековой схоластике. Далее, у Декарта оно выразилось в утверждении, что все существующее познаваемо в ясных раздельных понятиях (т. е. дискурсивно) как по своему объективному содержанию, или *сущности* (естеству — essentia), так и по своему *существованию* (existentia); ибо, как говорит Декарт, если я ясно и раздельно мыслю что-либо как существующее известным образом, то оно и в действительности (вне меня) существует, и существует таким, каким я его мыслю **. Но, утверждая такую безусловную познаваемость, Декарт полагает, что познаваемое тем не менее

* Здесь изложена лишь общая основа Гегелевой системы. Более подробное ее изложение (особенно исходной точки и метода) и весьма основательная ее критика находится в статье г. Н. Г-ва в *«Русской Беседе»* (1859 г. III)[42]. Кроме этого замечательного труда верную, хотя слишком общую критику философского рационализма можно найти в некоторых статьях Хомякова и И. Киреевского[43].

** На этом, как известно, основывается преобразованное Декартом Ансельмово онтологическое доказательство бытия Божьего[44].

имеет бытие само по себе вне познающего и не только вполне независимо от него по своей existentia, но отчасти и совершенно разнородно с ним по essentia, ибо некоторые из познаваемых предметов, именно *субстанции протяженные*, или телесные, toto genere [45] отличаются от познающего как такого, т. е. как субстанции *мыслящей*. Таким образом, картезианство представляет дуализм двоякий: во-первых, между познающим и познаваемым, вообще независимыми друг от друга по своему *существованию*, и, во-вторых, между познающим как субстанцией мыслящей и познаваемым как субстанцией протяженной, по *сущности* своей не имеющей ничего общего с мышлением. Итак, возникают два вопроса: как могу я познавать то, что по *сущности* своей совершенно отлично от меня, познающего, какова субстанция протяженная? И затем: как могу я вообще познавать то, что находится вне меня и независимо от меня *существует*, будь то другая мыслящая субстанция или же телесная? Первый вопрос — об отношении разнородных сущностей или естеств — был разрешен в отвлеченном тождестве спинозической субстанции и в конкретном единстве Лейбницевой монады. У Спинозы мыслящее существо и протяженное тело тождественны, но не сами в себе, а имеют это тождество лишь в безразличии всеобщей субстанции, следовательно, вне своей собственной действительности — тождество совершенно абстрактное. У Лейбница же противоречие разрешается действительно именно тем, что отвергается самобытность протяженного вещества относительно субстанции мыслящей и полагается, что оно есть лишь ее предмет или представление; протяженное вещественное тело признается явлением (phaenomenon bene fundatum), полагаемым деятельною силою монады. Таким образом, у Лейбница вполне разрешен первый вопрос тем, что снята вообще всякая *существенная* (essentialis) разнородность, ибо, по Лейбницу, все существа суть одинаково монады, или представляющие силы, различающиеся между собою только по *степени*. Но если снято различие сущности, то остается отдельность существования, ибо и у Лейбница познающее, даже как такое, есть лишь существо между другими существами, так что познаваемое, одинаковое с познающим по своей сущности, вполне независимо от него по существованию. Таким образом, окончательное разрешение Лейбницем первого вопроса поставило на очередь второй, который и был разрешен Кантом.

Кант признал все познаваемое как такое только

явлением, т. е. существующим лишь постольку, поскольку познается существующим лишь в представлении субъекта. То, что существует независимо от субъекта, Ding an sich, само по себе безусловно непознаваемо, познается же, лишь насколько определяется субъектом, т. е. субъект познает всегда лишь свои собственные определения, формы своего познания. Таким образом, на вопрос: как могу я познавать то, что существует вне меня и независимо от меня? — Кант отвечает, что ничего такого я и не познаю, что все мною познаваемое существует лишь во мне самом как мое представление, создаваемое моими познавательными функциями, так что познаваемое есть всегда лишь продукт моего познания. Все познаваемое отождествляется здесь с самим познанием, но вне познания, как безусловно-непознаваемое, остается, с одной стороны, внутренняя сущность внешних явлений и, с другой стороны, внутренняя сущность самого субъекта, которому принадлежит познание *. Кантом совершен подвиг гигантской абстракции: познание как форма совершенно отделено от всякого содержания, которое поставлено вне ее; так что, с одной стороны, мы имеем чистую форму познания без всякого действительного содержания **, а с другой стороны, самобытное содержание Ding an sich, лишенное всякой формы, безусловно-непознаваемое, и такая абстрактность признана за необходимый их характер, так что сущее никогда не выражается в познании и познание никогда не познает сущего. Но очевидно, что этой сущности, безусловно для нас неизвестной, о которой мы, следовательно, и говорить совсем не можем,— приписывать ей существование или реальность будет не только произвольно, но и совершенно бессмысленно; ибо когда я говорю: x существует, если подлежащее этого предложения безусловно мне неизвестно, т. е. совсем для меня не существует, то что же выражается в сказуемом? Поэтому дальнейшее развитие философии последовательно отринуло это непознаваемое. Непознаваемый объект был отвергнут, как мы видели, у Фихте. Непознаваемый же субъект как нечто пребывающее

---

* Причем Кант допускает возможность, что обе эти внутренние сущности суть *одно и то же* и различаются только в явлении или представлении [46].

** Материю нашего познания составляют чувственные ощущения, но они сами по себе совершенно пусты, так что все *определенное* содержание дается формами нашего познания, т. е. содержание только идеальное (в смысле субъективного), следовательно, действительного, самостоятельного содержания в нашем познании вообще находиться не может.

само по себе, еще оставшийся у Шеллинга, был окончательно устранен Гегелем. Осталось одно познание как абсолютная форма, чистый акт без всякого содержания, но, имея вне себя сущую действительность как безусловно непознаваемое, познание у Канта совсем лишено было истинной цены. У Гегеля же с устранением всякой вне познания сущей действительности познание *как такое* становится единым сущим, получает само по себе, безотносительно значение абсолютной истины; не имея ничего, кроме себя, оно и должно быть чистой формой только, самомышлением — τῆς νοήσεως νόησις — это не есть его ограниченность, как у Канта, а, напротив, его абсолютная бесконечность. Обыкновенное сознание различает познаваемый предмет как самостоятельно существующий, затем — познающего, также самостоятельно пребывающего, и познание как их отношение. Но очевидно, что *познаваемый предмет* существует только в сознании, ибо если он полагается как внешний, то эта внешность есть ведь определение того же сознания, насколько сознается, говорить же, что нечто существует *совершенно* вне моего сознания, т. е. безотносительно к нему, я никак не могу; ибо или я знаю, что оно вне моего сознания, но тогда оно уже не вне сознания, ибо внешность его полагается в знании, или же я об этом не знаю: тогда о чем же я говорю? К этому пришел еще до Канта ирландский философ Берклей, который, однако, признавши предметы, или вещи, только за представления (или *идеи*, по англо-французской терминологии), оставил еще субъект как *субстанцию*. Но точно то же рассуждение применяется и к субъекту: и субъект, т. е. я сам, существую только в самосознании, лишь насколько знаю о себе; само *я* есть не что иное, как акт самоположения или самосознания. На этом остановился Фихте. Но если *я* существую только в познании, лишь насколько познается, то очевидно, что *я* как самостоятельный субъект есть такое же представление в познании, как и внешние вещи; следовательно, само по себе существует только это познание, самая деятельность мышления, полагающая в себе мыслящее и мыслимое. Этим окончательно разрешается задача познания, ибо совершенно устраняется всякое двойство между познающим и познаваемым — устраняется тем, что оба уничтожаются как такие, и остается один акт понимания, в котором необходимо снимаются все противоречия. Понятие, которое у Декарта поставлено было безусловным prius *познания*, т. е. *для нас*, у Гегеля становится безусловным prius *вообще*, само

по себе, как чистый акт самомышления, все существующее идеально в себе содержащий и реально полагающий.

Философия Гегеля, как система в своей сфере абсолютная, совершенно в себе замкнутая, не может быть отринута *отчасти*, т. е. развита: выйти из нее можно лишь чрез признание односторонности, или ограниченности всей ее сферы или самого ее принципа, т. е. принципа отрешенного понятия, сферы чистой логики. И действительно, как только учение Гегеля было вполне высказано и понято, оно сейчас же было и отвергнуто в своей абсолютности простым аксиоматическим утверждением: *понятие не есть все*, иначе: понятие *как такое* не есть еще сама действительность (как *только* понятие оно имеет действительность, лишь насколько я его мыслю, т. е. только в моей голове, различается, следовательно, действительность субъективная от самобытной). Итак, *к понятию как форме требуется иное как действительность.*

С этим требованием самобытной, не зависящей от понятия действительности кончается век чисто логической или априорной философии, кладется начало философии положительной, отворяется дверь для эмпирии. И понятно, что прежде всего получает преобладающее значение род эмпирии наиболее близкой и доступной, эмпирии внешнего чувственного мира — область так называемых естественных наук. Когда предмет этих наук — вещественное бытие — полагается абсолютным началом, т. е. приписывается ему значение единой самобытной действительности, то является система *материализма.* И действительно, мы видим непосредственно за гегельянством господство материализма, основывающегося на эмпирических данных естествознания, приписывающего этим данным не подобающее им трансцендентное, метафизическое значение. С первого взгляда может показаться странным и противоречащим признаваемой нами разумной последовательности в развитии философии то обстоятельство, что такое учение, как материализм, основное начало которого, именно признание за вещественным бытием значения самобытной действительности, отвергнуто было еще Лейбницем, затем в корне подорвано Кантом и, наконец, совсем уничтожено великим Фихте,— что тем не менее после всего этого материализм опять появляется и становится господствующим воззрением. То обстоятельство, что представители материализма были и суть большею частью не философы, а исключительно эмпирические ученые, химики и зоологи, для которых такие вещи, как критика чистого ра-

зума или Wissenschaftslehre, никакой вразумительности иметь не могут,— это объясняет только факт, но не его законность. Но мы знаем, что всякое развитие по существу своему неизбежно представляет реакции, временные возвращения назад, хотя, впрочем, никогда прежняя, пройденная уже ступень развития не восстановляется вполне, в том же виде; и ведь новейший естественно-научный материализм далеко не есть то же самое, что материализм Гассенди или Гоббесса, Ламеттри или Гольбаха: он имеет другие основы и особый характер. Далее, мы видели, что безусловно антиэмпирическая система Гегеля привела к необходимости эмпиризма в философии; а известно, что когда в умственном развитии должен проявляться какой-нибудь принцип, то для того, чтобы он всецело был выражен и вполне развит, необходимо, чтобы носители этого принципа признавали его абсолютным и, следовательно, безусловно отрицали значение всякого другого принципа; поэтому представители эмпирического начала в философии (а таковыми сперва были материалисты) должны были во имя своего принципа как абсолютного безусловно отрицать противоположное начало — именно априорное познание логической философии, отрицать эту философию не только в ее притязании на абсолютность, но и в том ее формальном значении, которое, несомненно, поистине ей принадлежит, ибо из того, что логическая философия не дает никакого положительного содержания, никак не следует, чтобы она совсем никакого значения не имела: за ней всегда остается по крайней мере значение отрицательного критерия истины. Чистая математика имеет еще менее положительного содержания; однако никто, в здравом уме находясь, не станет отрицать безусловной обязательности ее положений; но как нигде и никогда не может случиться в действительности, чтобы сумма углов треугольника равнялась двадцати, а не двум прямым углам, или чтобы какая-нибудь фигура ограничивалась одной прямой линией, или чтобы дважды пять равнялось семнадцати, точно так же ни в каком случае не может быть истинным в действительности что-нибудь противоречащее положениям логической философии, ибо основание и тут и там одно и то же: априорная и потому безусловная или аподиктическая необходимость, как посредством анализа, так и синтеза a priori. Поэтому если утверждено a priori логической философией, что внешнее или вещественное бытие по самому понятию своему никак не может иметь само-

бытной действительности, а необходимо полагается другим, то никакая эмпирия не может сделать истинным противного. Но материалисты со своей точки зрения не могли этого допустить и во имя верховности своего принципа должны были заведомо отрицать самые очевидные положения логической философии. Но такая война с логикой, хотя велась бойцами твердыми и неустрашимыми (как, например, Карл Фохт, который прямо объявил печатно, что он никогда не мог понять ни одной философской книги и потому всякая философия есть вздор) [47], не могла, однако, быть продолжительной. Ибо так как эмпирия сама по себе еще не дает никакой всеобщей системы и так как задача материализма состоит именно в том, чтобы на основании внешней эмпирии возвести всеобщую систему, то материалистам поневоле пришлось философствовать, а тут логическая необходимость взяла свое, и материализм скоро должен был прийти к самоотрицанию. Как это произошло — увидим далее.

Мы сказали, что когда признанная односторонность Гегелевой системы и всего философского рационализма вызвала на сцену эмпиризм вообще, то, естественно, прежде всего выступила эмпирия наиболее простая и непосредственная, именно эмпирия внешняя, которая, будучи поднята на степень всеобщей системы, дает материализм. Но есть более тесная и внутренняя связь между философией Гегеля и именно материализмом *.

Все сущее и не-сущее является, как известно, у Гегеля в трех главнейших фазисах, или моментах: идея сама в себе — чистое логическое понятие, затем идея

---

* Если не обманывает память, г. Н. Г-в в упомянутой статье объясняет эту связь таким образом [48]. Принцип Гегеля утверждает: непосредственная действительность имеет свое бытие (есть) *только* в понятии, а не сама в себе, иначе: бытие = понятию; отсюда: понятие есть всё. Но если, таким образом, бытие (непосредственная действительность) безусловно тождественно с понятием, между ними нет никакого различия, то безразлично будет сказать наоборот: понятие = бытию (т. е. непосредственному), а так как понятие есть всё, то, следовательно, непосредственное бытие есть всё; непосредственная же действительность в человеке есть его животная природа, жизнь инстинкта, а в объективном мире — внешнее вещественное бытие; исключительное же признание животной природы в человеке и внешнего вещественного бытия в объективном мире и есть материализм. Такое рассуждение, в сущности совершенно верное, имеет вид софизма и во всяком случае никакому материалисту никогда в голову не приходило. Мы можем указать более естественный переход от Гегеля к материализму — переход, который более или менее сознательно был, вероятно, совершен самими материалистами (теми из них, разумеется, которые сколько-нибудь понимали философию Гегеля).

во внешнем бытии природы и, наконец, идея, к себе возвратившаяся в человеческом духе. Гегель абсолютным началом принимал первый момент, т. е. понятие само по себе. Но так как немыслимым признано понятие как действительность без понимающего, то настоящим носителем абсолютной идеи является действительный человек *. Но нельзя признать человека, или конечный дух, абсолютным началом, всеобщим подлежащим, ибо он и у Гегеля по самому своему понятию предполагает уже бытие *внешней природы*, его обусловливающей; следовательно, остается признать первым, безусловным началом это внешнее бытие природы. С таким признанием разом все изменяется в свое противоположное: принцип, содержание и первее всего метод познания. Когда за абсолютное первоначало принималось понятие разума — начало внутреннее для познающего, тогда и метод познания был изнутри, априорный, диалектический; когда же безусловным началом стало бытие природы, совершенно внешней для познающего как познающего и независимой от него, тогда и самое познавание необходимо стало внешним; если действительно сущее есть природа для меня познающего, сама по себе внешняя и нисколько моим разумом не определяемая, то настоящим познанием должно, очевидно, считать не то, которое вытекает a priori из моего разума, а то, которое дается мне извне, в опыте,— истинным будет то, что я познаю как явление самой природы, как факт; поэтому источником познания становится внешний опыт и методом — индуктивная эмпирия. Этим философия входит в область наук эмпирических, изучающих внешние явления.

Но эмпирические науки имеют своим предметом природу уже в определенных формах и, следовательно, никак не дают искомой всеобщей основы — она не дается ни в какой эмпирии; но ее можно вывести из эмпирии: стоит только взять общее содержание всех познаваемых в науке форм, и получится всеобщая основа природы. Такое общее содержание всех внешних форм есть материя, или вещество. Понятие вещества действительно употребляется в науке; но это вещество, которое знает наука, есть уже вполне определенное качественно, именно: протяжен-

* Этот момент выразился в антропологической философии остроумного и талантливого Фейербаха. Впрочем, определяя ближайшим образом существо человека, Фейербах под конец пришел к самому грубому материализму: так, в одном из последних своих сочинений он серьезно выставил в значении принципа плохой каламбур: человек *есть* то, что он *ест* (der Mensch ist was er isst) [49].

ное, непроницаемое, делимое, тяготеющее и т. п. Таким образом, все вещество сводится к определенным качествам или отношениям и, следовательно, никак не может в этом виде иметь значения искомой основы. Поэтому спрашивается: что есть основа самого вещества? На это материализм отвечает понятием *атома* — неделимых единиц, из которых составляется являемое вещество. Но что же такое атом? Или он есть действительно неделимое, следовательно, непротяженное — математическая точка, нуль пространства; в таком случае из атомов никогда не составится действительное вещество, ибо, сколько нулей ни складывай, ничего, кроме нуля, не получишь. Или же атом имеет некоторое протяжение и, следовательно, делим. Но если даже и допустить такую нелепость — делимое неделимое, то для образования *эмпирического* вещества и этого недостаточно, а нужно еще признать за атомом известную плотность — удельный вес, что и признается за атомами, гипотетически принимаемыми в химии. Но тут уже атом теряет всякий характер самобытности, весь сводится к внешним отношениям, становится простым *явлением.* Поэтому если основа объективного мира есть вещество, то объективный мир есть только мир внешних *явлений.* Этим материализм переходит в *позитивизм.* Тут представляется очевидная параллель: как рационалистическим, или рассудочным, реализмом Вольфовой философии необходимо вызван был рациональный критицизм Канта, так эмпирическим реализмом материалистов необходимо вызван был эмпирический критицизм Огюста Конта; ибо всякий реализм, т. е. всякое признание самобытной действительности за внешним объектом, будь то объект рассудка или же объект чувственной эмпирии, одинаково бессмысленно по существу своему и есть, можно сказать, нелепость — κατ᾽ἐξοχήν.

Итак, самосущее вещественное бытие материализма признано в позитивизме, как и следует, только внешним явлением. Явление противополагается тому, что самобытно, есть само в себе, следовательно, явление есть то, что существует в другом и для другого, т. е. представление в сознании. Позитивист Милль в своей системе логики определяет действительное явление как *состояние нашего сознания.* Под сознанием же здесь должно разуметь собственно чувственное восприятие; ибо позитивизм, исходя исключительно из внешней эмпирии, всякое другое содержание сознания считает пустыми абстракциями без всякой действительности: только то познание, говорит Ог.

Конт, имеет реальность (т. е. выражает действительное явление), которое может быть сведено к данным внешних чувств. Так, сам познающий субъект действительно существует лишь как предмет чувственного восприятия, он есть лишь сложное явление, обусловленное другими явлениями; поэтому Ог. Конт никогда не говорит об умственном или нравственном существе человека, а только об умственных и нравственных *функциях мозга.* Итак, познающий и волящий субъект — всякое сознание — есть лишь функция мозга. Но что же такое сам мозг со своими функциями? Одно из физических явлений. А что такое явление? Состояние нашего чувственного сознания, наше представление; следовательно, мозг есть одно из наших представлений. Таким образом, мозг есть и субъект всякого сознания, и вместе с тем тот же самый мозг есть одно из явлений в сознании, т. е. он есть один из продуктов своей же собственной функции. Но если субъект сознания сам есть лишь явление в сознании, то очевидно, что субъекта, собственно, нет совсем, и остаются одни состояния сознания сами по себе, одни явления, находящиеся между собою в различных внешних соотношениях последовательности и подобия, как говорит Ог. Конт.

Между тем явление вообще, как бытие не самостоятельное, а обусловленное другим, необходимо предполагает это другое, т. е. нечто безусловное или самобытное, и позитивизм, совершенно отрицая познаваемость этого безусловного, утверждает тем не менее его действительность. «Хотя абсолютное,— говорит Герберт Спенсер,— нельзя узнать никаким образом и ни в какой степени, мы находим, однако же, что положительное существование его оказывается неизбежною данною сознания; что, пока продолжается сознание, мы ни на минуту не можем отрешиться от этой данной; что верование в эту данную имеет за себя ручательство более надежное, чем какое бы то ни было другое верование» *. Итак, философия опять пришла к тому немыслимому дуализму, какой мы видели у Канта: с одной стороны, условное бытие явлений, единственно нам доступное, мир нашего опыта, нашего познания и, с другой стороны, совершенно для нас недостижимое, безусловно непознаваемое бытие само в себе. Но от Канта до Конта недаром работал ум человеческий. Когда Кант доказал, что истинно-сущее непознаваемо как объект рассудка, и когда после него было доказано, что сущее не

* Собрание сочинений Герберта Спенсера, изд. Тиблена, выпуск 7, стр. 106 [50].

может быть вообще объектом, то оставалась еще возможность искать это сущее в самом процессе чисто логического, беспредметного мышления. Но теперь, после того как чисто логическая философия, развитая во всей своей полноте Гегелем, выказала свою ограниченность и признана в своей односторонности как только формальная, возвращение к ней в прежнем смысле уже невозможно. Позитивисты прямо признают чисто логическое мышление лишенным всякого действительного содержания, пустой абстракцией *. Невозможно теперь также искать истинно сущего в гипостазированной материи внешнего опыта, в атомах, ибо позитивизм и произошел из самоотрицания материализма, и хотя второстепенные позитивисты обыкновенно и впадают в материалистические воззрения, но для настоящих представителей позитивизма — для Ог. Конта, Милля, Спенсера — материя или атомы суть такие же метафизические, никакой положительной действительности не имеющие абстракции, как и всякие другие субстанции или сущности старой метафизики.

Итак, философская мысль в моменте позитивизма пришла к следующим несомненным и великой важности результатам: самобытная действительность, или истинно сущее, не есть: 1) ни объект рассудка, ибо объект рассудка рассудком же и полагается; 2) ни понятие само по себе в процессе чистого мышления, ибо это мышление не может выйти за себя и потому чистое понятие есть лишь отрешенная форма, еще не имеющая действительности; 3) не представляет, наконец, самобытной действительности и содержание внешнего опыта, ибо это содержание есть лишь обусловленное нашим сознанием явление. Не остается ли, таким образом, вместе с позитивизмом утверждать безусловную непознаваемость действительно сущего, основы всех явлений? Мы видели, что такую безусловную непознаваемость утверждал еще Кант, и мы видели также, что это утверждение не выдерживает никакой критики: при первом прикосновении анализа безусловно непознаваемая сущность — Ding an sich — оказывается понятием, которое не может быть мыслимо, т. е. просто бессмысленным соединением звуков. Очевидно, нет никакой возможности

---

* Причем они, по необходимой ограниченности своего принципа, подобно материалистам, впадают в крайность и отрицают у логической философии *всякое* значение. Впрочем, представители позитивизма, как это совершенно естественно, не имеют ясного понятия о германской философии.

о безусловно непознаваемом говорить как о действительно существующем, т. е. приписывать положительный предикат чистому отрицанию. И в самом деле, позитивисты допускают некоторую познаваемость — странно сказать — безусловно непознаваемого. Так, Герберт Спенсер в приведенном месте, говоря, что абсолютное нельзя узнать никаким образом и ни в какой степени, прибавляет в скобках: «в строгом смысле слова *знание*» [51]. Но если, таким образом, абсолютное в *не* строгом смысле слова познаваемо и если это нестрогое знание несомненно есть все-таки некоторый образ и некоторая степень знания, то, следовательно, уже никак нельзя сказать, что абсолютное непознаваемо никаким образом и ни в какой степени. Этим безусловная непознаваемость совершенно отрицается, и теперь остается только определить, *какое* это знание не в строгом смысле слова, и тут может оказаться, что критерий, которым для позитивизма определяется, что́ есть знание в строгом смысле и что́ — нет, этот критерий проистекает из исключительности и односторонности самого позитивизма, так что для более глубокого взгляда может явиться не только другое, но и обратное отношение.

Принцип позитивизма есть внешний опыт; настоящее познание, познание в строгом смысле слова, есть для позитивизма такое познание, которое происходит из внешнего опыта, следовательно, в котором познаваемое есть для познающего *внешний объект*; поэтому когда, с точки зрения позитивизма, говорится, что абсолютное непознаваемо, то это значит только, что оно не есть объект внешнего опыта, что совершенно справедливо, ибо самобытная действительность уже по самому понятию своему не может быть внешним предметом, ибо всякий внешний предмет как такой есть лишь представление, обусловленное представляющим сознанием. Таким образом, основное утверждение позитивизма, как уже было упомянуто, сводится к той несомненной и важной истине, что самобытная действительность не может быть дана во внешнем опыте; кроме того, как мы видели — и на чем так же справедливо настаивает позитивизм,— самобытная действительность не дается и в априорном познании — как отвлеченно рассудочном (догматизм Вольфа), так и спекулятивно диалектическом (идеализм Гегеля); но если ни в априорном мышлении, ни во внешнем опыте оно не познается, а между тем непознаваемым оно быть не может, то абсолютно необходимо принять, что оно познается во *внутреннем опыте*, ибо нет еще иного

источника познания, кроме этих трех. Но, утверждает позитивизм, во внутреннем опыте мы познаем, так же как и во внешнем, только *явления*, а не сущность саму в себе. Совершенно справедливо, и нужно только еще прибавить то, что уже не раз нами было сказано, именно что такой сущности, исключительно в себе пребывающей, отдельной безусловно от всех явлений, вне всякого явления,— такой сущности совсем нет и быть не может, точно так же как нет и не может быть никакого явления без абсолютно самобытной сущности, которой оно есть явление. Ибо хотя можно и должно различать явление от являющегося, но различение не есть отделение; так, например, во всяком предмете должно различать форму от содержания, но никто, в здравом уме находясь, не вообразит, чтобы форма предмета существовала сама по себе, отдельно от содержания и содержание само по себе, отдельно от формы. Итак, самобытно сущее как являющееся познается вообще только в своем проявлении. Утверждение Канта и Конта, что мы познаем только явления, есть более чем аксиома — оно есть тождесловие. Ибо быть явлением и быть познаваемым означает одно и то же, именно быть для другого в противоположность бытию самому в себе. И очевидно, что это бытие в себе мыслимо только в противопоставлении явлению, в саморазличении от него и, следовательно, только в явлении, отдельно же, или *без* явления, немыслимо и бытие в себе. Все сущее познается в явлении, ибо все сущее *есть* в явлении, иначе: все сущее есть в познании, и вне, или без познания, нет ничего сущего, хотя, конечно, познание не есть еще все сущее, точно так же как все сущее есть в форме и без формы нет ничего сущего, хотя, конечно, форма не есть еще все сущее. Но обыкновенно утверждающие, что мы познаем только явления, видят в этом ограниченность нашего познания *, но это только потому, что они предполагают, что в явлении нисколько не выражается являющееся, и отделяют таким образом являющееся, т. е. истинную природу вещей, от явления, как зерно от скорлупы. Против такого отделения должно сказать вместе с Гёте:

Natur hat weder Kern
Noch Schale:
Alles ist sie mit einem Male.
Dich prüfe du nur allermeist,
Ob du Kern oder Schale seyst [52].

---

* А кажется, в чем же еще и познавать действительно сущее, как не в его явлении, и что иное есть явление, как не выражение являющегося, т. е. действительно сущего?

Итак, то обстоятельство, что во внутреннем опыте мы познаем только явления, нисколько не препятствует познавать то, что в этих явлениях проявляется, т. е. действительно сущее, l'être en soi. Но в таком случае не познаем ли мы действительно сущее непосредственно и в явлениях внешнего опыта? Никаким образом, и не потому, что они суть явления, а потому, что они суть явления *вторичные*, ибо во внешнем опыте мы имеем не непосредственное проявление действительно сущего для нашего сознания, а проявление, уже многообразно обусловленное и определенное как эмпирическими свойствами наших внешних чувств, так и априорными формами нашего рассудка, действием или противодействием которых сущее является как внешний или вещественный предмет, а следовательно, и не познается в своей внутренней сущности. Эта-то внешность, вещественность, и есть тот покров, который во внешнем опыте закрывает от нас истинно сущее, та завеса, которая отделяет действительность от видимости, так что всё, что мы непосредственно имеем во внешнем опыте, есть только наше же собственное представление. Этот обманчивый покров реальности снят в опыте *внутреннем*. Сознавая себя самого, свои внутренние состояния, свое мышление и хотение, я, очевидно, не отношусь здесь к какому-нибудь внешнему и потому непознаваемому в своей сущности предмету. Очевидно, что моя мысль или действие моей воли не существует вне моего сознания о них, отдельно от него. Следовательно, в моем сознании о моих внутренних состояниях выражается вся их действительность, я сознаю их такими, каковы они суть, ибо вне моего сознания они и не существуют совсем в действительности. Во внутреннем опыте, таким образом, мы имеем уже не представляемые или предметы, а действительность; очевидно, что моя мысль, например, в которой или для которой существует все представляемое, сама уже не может быть представляемым. И хотя во внутреннем опыте необходимо есть различение познающего от познаваемого, ибо без такого различения невозможно никакое познание, но это различение не есть пребывающее, реальное или предметное, не есть отдельность, а саморазличение, опять снимаемое в единстве самосознания. Таким образом, во внутреннем опыте мы имеем непосредственнейшее явление действительно сущего, здесь все есть действительность, ибо нет никакой реальности. Поэтому совершенно справедливо утверждают позитивисты, что мы не можем познать субстанции нашего собственного духа. Без сом-

нения, не можем, ибо такой субстанции, какую разумеют позитивисты, и нет совсем. В самом деле, когда говорится, что мы не познаем своей собственной сущности, то, очевидно, эта сущность предполагается как нечто существующее вне сознания, отдельная совершенно от него субстанция, какая-то неизменно пребывающая реальность или предмет сам в себе (Ding an sich). Но предмет сам в себе есть contradictio in adjecto [53], ибо предметность означает бытие для другого или представление. То же, что есть само в себе, есть и для себя, т. е. проявляется, различается само в себе, или сознает себя. Поэтому непознаваемой сущности быть не может, хотя познание и не есть сущность, а лишь выражение, или образ, сущности. Внутреннее познание потому-то и есть истинное и действительное, что в нем нет никакой реальности, никакого внешнего предмета, что в нем познающее и познаваемое не пребывают вне и отдельно друг от друга, а только различаются. Если же под познанием разуметь, как это по свойству своего принципа необходимо делают позитивисты,— разуметь только собственно объективное познание, в котором познаваемое есть внешний предмет или отдельная субстанция, то с этой точки зрения должно вполне согласиться с Гербертом Спенсером, когда он говорит: «Легко доказать, что познание себя, собственно так называемое (т. е. предметное), абсолютно отрицается законами мышления» (Op. cit., p. 71) [54]. «Таким образом, — говорит далее Спенсер, — личность, сознанием которой обладает каждый и существование которой есть для каждого факт, наиболее достоверный пред всеми другими, на самом деле вовсе не может быть познана: познание ее не допускается самой природой мышления» (p. 72) [55]. К этому должно прибавить, что не только познание, но и существование *такой* личности абсолютно отрицается законами мышления. Ибо что может в самом деле быть бессмысленнее такой личности, «сознанием которой обладает каждый», т. е. которая каждым познается и которая между тем «вовсе не может быть познана»? Очевидно, ничего подобного в природе вещей не существует и существовать не может. Настоящая же личность, настоящая наша сущность, «сознанием которой обладает каждый и существование которой есть для каждого факт наиболее достоверный»,— это наше настоящее существо — вовсе не есть какая-то трансцендентная, вне сознания пребывающая субстанция — чудовищный и мертворожденный плод беззаконного союза грубой фантазии с отвлеченным рассуд-

ком, — истинное существо нашей личности выражается и познается в действительности внутреннего опыта, в действительном хотении, в действительном мышлении и в действительной постоянной связи обоих в единстве самосознания, которое и есть действительное *я*. Понятно, что непосредственное актуальное содержание нашего сознания не есть еще всецелая действительность, не есть то, что называют абсолютным; несомненно только, что мы в своем сознании имеем некоторую действительность, некоторое непосредственное проявление истинно сущего и, следовательно, познаем истинно сущее, хотя бы это познание и не было абсолютно адекватным в данный момент.

Итак, в своем внутреннем опыте мы находим действительно сущее. Но во внутренней действительности различаются два основных элемента, или две стороны: практическая и теоретическая. Мы сознаем себя как действующих и как познающих. Общее начало всякого действия есть хотение, или воля, общее начало всякого познания есть представление. Спрашивается: какой из этих двух элементов есть первичный? Так как представление есть отношение к другому и потому предполагает другое, воля же хотя и имеет отношение к другому как своему предмету, но сама не есть отношение, но, как действие от себя и потому самоутверждение, по природе своей самобытна, то необходимо признать *волю* первоначалом. Итак, в нашей воле мы находим непосредственнейшее доступное нам проявление сущего в себе, самобытной действительности. Таков принцип философии *Шопенгауэра*. На ней мы должны остановиться несколько долее как вследствие ее оригинальности, не позволяющей подвести ее под какую-нибудь общую категорию, так равно и ввиду собственной цели настоящего исследования, которая заключается в генетическом объяснении современного кризиса или переворота философской мысли, начало же этому перевороту положено Шопенгауэром, так что система Гартмана, обозначающая собою настоящую минуту философского сознания, прямо исходит из учения Шопенгауэра и на него опирается.

Внешний объективный мир, каким он непосредственно является в нашем чувственном сознании, есть наше представление. «Если я отниму мыслящий субъект,— утверждает Шопенгауэр словами Канта,— то весь телесный мир должен исчезнуть, так как он есть не что иное, как явление в чувственности нашего субъекта, некоторый род его представления» [56]. Это положение, несомненно, истинно, ибо само собой очевидно, что все, что *для нас* сущест-

вует, поскольку нами сознается (очевидное тождесловие), и, следовательно, непосредственно известный нам объективный мир есть только мир в нашем сознании, или наше представление. Поэтому лучшего положения в смысле безусловной достоверности не мог выбрать Шопенгауэр, как то, которым он начинает изложение своей философии: «Мир есть мое представление». Но с другой стороны, столь же несомненно, что мир вообще не есть только мое представление, а имеет самобытную сущность независимо от моего сознания. Но в непосредственном внешнем опыте эта сущность не дается, ее нужно *найти*, и это изыскание есть дело метафизики вообще. Известный же нам непосредственно объективный мир как такой есть только наше представление, и философское исследование этого «мира как представления» (Welt als Vorstellung), в его общем характере и формах, необходимо должно предшествовать исследованию самобытной его сущности.

Мир есть представление. Представление предполагает представляющее и представляемое — субъект и объект. Распадение на субъект и объект есть первая необходимая основная и самая общая форма представления. Эти два основные элемента представления, очевидно, соотносительны, т. е. существуют только по отношению друг к другу, предполагают друг друга, один без другого немыслимы. Объект есть только представление субъекта, субъект представления есть представляющее объекта. Далее, так как все представляемые предметы находятся в пространстве и времени и без пространственных и временных определений мы, безусловно, не можем представить никакого предмета, то, следовательно, пространство и время суть необходимые и общие формы предметного мира; а так как предметный мир сам есть не что иное, как представление субъекта, то пространство и время суть общие субъективные формы представления, которые, таким образом, необходимо обусловливают собою всякое предметное познание, всякий внешний опыт, предполагаются им и, следовательно, никак сами не могут происходить из внешнего опыта, быть отвлеченными от него, а суть априорные необходимые формы нашего чувственного воззрения, по определению Канта.

Если бы *время* было единственной формой нашего представления, то невозможно бы было никакое сосуществование, ничто постоянное, пребывающее. Ибо пребывание явления познается только по противоположности со сменой других, рядом с ним или совместно существующих яв-

лений, совместность же невозможна в одном времени, а есть определение пространства. С другой стороны, если бы *пространство* было исключительно формой нашего представления, то невозможно бы было изменение, которое есть последовательность состояний, последовательность же есть только выражение времени. Итак, эти две формы представления находятся между собою в противоречии — что необходимо в одной, то невозможно в другой: сосуществование невозможно во времени, последовательность — в пространстве. Между тем наши представления, комплекс которых составляет реальный мир, являются зараз в обеих формах, и органическое соединение обеих есть необходимое условие реальности. Это соединение производится особой функцией интуитивного рассудка *, которая связывает обе противоположные формы чувственного воззрения так, что из их взаимного проникновения возникает для нас объективная реальность. Эта функция рассудка дает, таким образом, новую необходимую общую форму представления, выражаясь в абстрактном виде как закон *причинности* (Gesetz der Kausalität oder Satz vom zureichenden Grunde des *Werdens* [58], время же и пространство Шопенгауэр обозначает как Satz vom zureichenden Grunde des *Seyns* [59] — в каком смысле, увидим далее). Этим законом определяется последовательность состояний во времени по отношению к известному пространству, так что изменение, происходящее по закону причинности, относится зараз и вместе к определенной части пространства и к определенному моменту времени. Этим дается то, что мы называем *материей*, которая, как определенно действующая (и, следовательно, изменяющаяся) в пространстве и вместе с тем *пребывающая* во времени, является, таким образом, временною в пространстве и пространственною во времени, органически, неразрывно соединяя обе формы. Так как материя является только в действии (мы знаем материю лишь постольку, поскольку она действует), т. е. в причинном определении одного другим, то материя есть не что иное, как объективное выражение

---

* Шопенгауэр слово «Verstand» употребляет не в смысле способности отвлеченного мышления, а в смысле способности непосредственного, воззрительного (anschaulich) представления, абстрактное же мышление он приписывает разуму (Vernunft). Правильность этой своей необычайной терминологии он подробно доказывает (в книге «Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde») [57], и, кажется, относительно немецкого языка он прав; по-русски же «воззрительный рассудок» есть contradictio in adjecto; но другого, лучшего перевода для слова «Verstand», кроме «рассудок», я не нахожу.

закона причинности, она есть, как говорит Шопенгауэр, durch und durch nichts als Kausalität *[60].

Таким образом, созерцаемый нами предметный мир создается посредством априорных форм пространства, времени и причинности. Материалом — и *только* материалом — для этого построения служат чувственные *ощущения*; построить же самое объективное представление из одних чувственных ощущений и их комбинации, как это хочет сенсуализм, нет никакой возможности. Все чувственные ощущения крайне бедны содержанием, имеют местный, специфический характер, подлежат только одной общей форме — времени, причем изменяются в весьма тесных пределах, и, главное, все они совершенно субъективны, не содержат в себе ничего предметного и, следовательно, не могут произвести никакого объективного созерцания (Anschauung). В самом деле: я ощущаю свет или определенные цвета, слышу звук, осязаю твердость или мягкость — все это пока только во мне, мои субъективные ощущения, не дающие никакого внешнего предмета. Только когда рассудок чрез применение своей общей априорной формы — причинности — представляет эти субъективные ощущения как *действия*, имеющие необходимо свою *причину*, и вместе с тем посредством столь же априорной формы пространства эта причина представляется вне субъекта как внешний *предмет*, производящий ощущения, причем для точного определения пространственных отношений рассудок употребляет все самые мельчайшие данные в чувственных ощущениях, — тогда только неопределенные субъективные ощущения превращаются в определенное предметное воззрение. Понятно, что весь этот процесс совершается не дискурсивно, или абстрактно, а интуитивно и непосредственно. Итак, весь этот предметный, вещественный мир, наполняющий пространство по трем измерениям, изменяющийся и движущийся во времени по закону причинности, этот мир, со всем разнообразием своего содержания, с единством и закономерностью своей формы, есть только умственное явление и как такой существует только для нас, в нашем воззрении. Все объективное, или предметное, eo ipso есть нечто только субъективное, ибо быть объектом — значит только быть для субъекта.

Понятно, что умственное построение предметного мира совершается субъектом не сразу. В уме находится a priori только формальная часть предметного воззрения, материал

* Schopenhauer. «Welt als Wille und Vorstellung» 1. B. S. 10.

же, как сказано, лежит в чувственных ощущениях, и взаимное определение этих двух элементов должно совершаться постепенно. Этим объясняется тот факт, что для детей в самом первом возрасте еще не существует определенных пространственных и причинных отношений внешнего мира, которые являются для них, только когда их рассудок начинает упражняться на данных чувственного ощущения, преимущественно зрительных и осязательных, и чрез то мало-помалу создает для себя определенный предметный мир. Так, например, когда ребенок тянется к луне, желая, по-видимому, ее схватить, то ясно, что хотя он видит ее вне себя и, следовательно, пространство вообще для него существует (что и должно быть, так как оно есть форма априорная), но *расстояние*, т. е. определенное пространственное отношение, еще не находится в его представлении.

Умственный характер внешнего воззрения может быть показан эмпирически на многих фактах. То, что мы видим отдельные предметы как *одиночные*, тогда как вследствие двойственности зрительного органа существуют всегда только *двойные* зрительные впечатления, равно как и то, что мы видим предметы в положении, прямо обратном тому, в каком должны бы были их видеть, если бы наше видение основывалось исключительно на зрительных впечатлениях *, затем возможность стереоскопа и вообще возможность иллюзии, или так называемого обмана чувств, — все это может быть объяснено только действием рассудка в нашем чувственном воззрении. Вообще после психофизиологических исследований Иоанна Мюллера, а в новейшее время — Гемгольца, Фехнера и Вундта умственный характер предметного воззрения, доказанный Шопенгауэром a priori, должен считаться доказанным также и эмпирически и составляет несомненную научную истину.

Из этой интеллектуальности или субъективности предметного мира исходит Шопенгауэр в своей критике материализма, который как философская система основывается на объективном реализме, т. е. на воззрении, приписывающем внешнему предметному миру самобытную действительность независимо от представляющего субъекта, который, на этой точке зрения, есть только явление наряду с другими явлениями предметного мира,

* Известно, что по оптическим законам предмет отражается на сетчатой оболочке нашего глаза в положении, обратном тому, в каком мы его в действительности видим, что доселе составляет камень преткновения для физиков.

откуда естественно возникает стремление вывести субъект из бытия предметного как одну из форм или проявлений этого последнего, что и составляет основную задачу материализма. Полагая материю вместе с формами времени и пространства как существующую саму по себе и пропуская познающий ее субъект, материализм сначала старается найти простейшее состояние или первые элементы материи и затем из них, с помощью закона причинности, принимаемого за абсолютный порядок вещей самих в себе, вывести постепенно все явления и формы природы, восходя от простого естественного механизма к сложным физическим силам, далее к химизму, к растительности, к животности и, наконец, как к последнему звену цепи — к человеческому познающему субъекту, который, таким образом, является только видоизменением материи, особым ее состоянием. Но тут-то, говорит Шопенгауэр, и открывается коренной грех всей системы; действительно, последний, с таким трудом достигнутый результат — наше сознание — предполагался уже в самом начале, при простой материи как исходной точке. Что такое в самом деле эта материя со всеми своими состояниями помимо нашего представления, в котором только и для которого она существует? Наш познающий субъект не есть только последнее звено, но вместе с тем и точка прикрепления для всей цепи, носитель всего развития, и, таким образом, материализм является нелепой попыткой вывести представляющее из его собственного представления *.

Внешний чувственный мир есть конкретное воззрительное представление, создаваемое интуитивным рассудком. К этому миру конкретных представлений присоединяется у человека мир представлений отвлеченных, общих понятий, создаваемый разумом (Vernunft). Разум, по Шопенгауэру, есть только способность отвлечения, т. е. выделения общих признаков из многих конкретных представлений и соединения их в одно общее представление, уже не имеющее характера непосредственности и чувственной воззрительности и называемое *понятием*. Такие понятия составляют содержание отвлеченного мышления; но одно существование отдельных понятий в сознании еще не составляет мышления: для него необходимо то соединение, связь понятий, которая совершается в

* Столь же нелепым признает Шопенгауэр и обратное выведение — объекта из субъекта как познающего, ибо если объект как такой есть только представляемое субъекта, то точно так же и субъект как такой есть только представляющее объекта и без представления не существует.

суждении (и заключении). Составление заключений управляется законом, который Шопенгауэр называет Satz vom zureichenden Grunde *des Erkennens*[61], по которому «для того, чтобы суждение выражало известное познание, оно должно иметь достаточное основание: только чрез это получает оно предикат истинного. Истина (в отвлеченном мышлении) есть, таким образом, отношение суждения к чему-либо от него отличному, которое называется его основанием» *. Таким образом, и конкретные и отвлеченные представления определяются лишь различными формами одного и того же закона о достаточном основании, вследствие чего весь мир представления, как конкретно-созерцаемого, так и отвлеченно-мыслимого, является как одно целое с одним общим характером. Каков же этот характер, что имеем мы в мире представления, какая ему цена?

II

Мир явлений, в котором мы живем и движемся, определяется, как мы видели, общими формами пространства, времени и причинности. Рассматривая эти общие формы всех явлений, мы находим, что они, составляя лишь видоизменения одного так называемого закона о достаточном основании, т. е. определения каждого явления посредством другого, одинаково представляют характер совершенной относительности, ибо в каждой из них выражается лишь известное отношение к другому, бытие для другого — и ничего более. Всего яснее это в форме времени. Здесь каждый момент существует, только снимая предшествующий момент, для того, чтобы самому быть снятым последующим, и так далее до бесконечности. В настоящем прошедшее и будущее не имеют никакой действительности, а между тем само настоящее существует только по отношению к этим несуществующим прошедшему и будущему, составляя лишь их общую границу, математическую точку между ними, одним словом — нуль. Сущность пространства точно так же состоит лишь в возможности определения его частей друг другом, что называется *положением*. Каждый предмет имеет пространственное положение только по отношению к другим смежным предметам, определяющим его, само же по себе пространство есть чистая пустота, ничто. Причинность опять-таки заключается в определении од-

* Schopenhauer, «Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde». S. 105 (3-te Aufl.)[62].

ного явления другим, есть существование одного чрез другое. А между тем эти три отношения суть общие и необходимые формы внешнего или феноменального мира, только в них и чрез них получает он свое существование. Отсюда понятно, почему этот мир представляет во всем и повсюду несомненный характер ограниченности, непостоянства и зависимости, будучи, по словам Платона, τὸ γιγνόμενον μὲν καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν [63].

Итак, мир, поскольку он определяется формами представления, мир как представление, не заключает в себе никакого подлинного содержания, и ничто в нем не имеет действительного бытия. Этим необходимо вызывается вопрос: *что* же есть действительно (ὄντως)? Если сущность мира не заключается в его предметности, которая сама по себе совершенно пуста, то в *чем* же эта сущность? Таков основной вопрос метафизики.

Этот вопрос не может быть разрешен путем отвлеченно-логическим, познание метафизической сущности не может быть выведено из общих понятий, ибо эти последние не имеют в природе своей никакого самостоятельного, первичного значения, будучи лишь отвлечениями от данных непосредственного воззрения, внешнего или внутреннего. Точно так же метафизика не может основываться на априорной части познания, так как эта априорная часть имеет только формальное значение: это именно те формы воззрения и законы рассудка, которые обусловливают для субъекта возможность всякого познания, создают мир как представление и вне этого представления не могут иметь никакого применения; между тем метафизика по задаче своей именно должна выйти за пределы мира как представление, следовательно, она не может основываться на формальной субъективной части сознания, а на его содержании, т. е. должна иметь эмпирический источник познания. Как объяснение действительного мира, содержащегося в целом человеческого опыта, метафизика должна основываться на этом самом опыте, а не на отвлеченных понятиях, лишенных собственного содержания, и не на априорных формах, имеющих только условное значение.

Итак, для разрешения эмпирической задачи метафизики обращаемся к эмпирии, и сначала к эмпирии внешней. Ее содержание — внешний вещественный мир — дается нам непосредственно только как явление в образе представления. Как же найти здесь то, что не есть представление? Всякое данное опыта состоит, как доказано

Кантом, из двух элементов: из общих и необходимых форм нашего познания, обусловливающих возможность всякого опыта и имеющих, таким образом, априорный характер, и из собственной сущности явлений, названной Кантом Ding an sich и привходящей a posteriori. Поскольку данная действительность определяется первым элементом, постольку она нам ясна и понятна, ибо постольку она есть наше собственное представление, явление в нашем сознании. Поскольку же в ней находится второй элемент, постольку она для нас непонятна и таинственна; и, выделяя в данном явлении общие априорные формы нашего познания, мы получаем этот второй элемент, т. е. внутреннюю сущность вещей, искомое метафизики, но получаем как чистое неизвестное, как x, лишенное всех априорных и, следовательно, известных нам коэффициентов. Если бы мир определялся исключительно формами нашего познания, если бы он был только нашим представлением, то в нем все было бы ясно и понятно. Все явления познавались бы a priori посредством дедукции из общих форм представления и, следовательно, были бы так же очевидны и просты, как математические аксиомы и теоремы. Между тем в действительности мы находим, что во всяком явлении, как бы просто оно ни казалось, всегда есть нечто такое, что не может быть выведено a priori, а дается нам эмпирически, нечто не объяснимое одними формами представления и потому с точки зрения представления, т. е. в непосредственном предметном воззрении, для нас непонятное, таинственное. Этот-то непонятный, иррациональный элемент во всяком явлении, очевидно, и есть внутренняя его сущность — Ding an sich, независимая от нашего представления и относящаяся к этому последнему как содержание к форме. Поэтому, чем непонятнее для предметного воззрения какое-нибудь явление, т. е. чем менее оно определяется одними общими формами представления, чем более в нем эмпирического элемента, тем более в нем проявляется внутренняя сущность мира — Ding an sich, и наоборот. То же самое отношение мы находим, разумеется, и между науками, изучающими мир явлений. Чем какая-нибудь наука априорнее и, следовательно, яснее и достовернее, тем менее в ней действительного содержания, тем она формальнее. Поэтому вполне априорная и вследствие того вполне ясная и достоверная наука математика есть вместе с тем наука вполне формальная, исключительно занимающаяся представлением в его формах пространства и времени и совсем не

касающаяся внутреннего содержания этих форм. В явлениях, изучаемых механикой и физикой, также еще преобладает формальная сторона, но здесь уже приходит и эмпирический элемент. Хотя законы движения, изучаемого в механике и физике, т. е. общие способы его проявления, могут быть выведены математически, т. е. a priori, но сущность самого движения или обусловливающих его сил притяжения и отталкивания как данных эмпирически остается непонятною и для непосредственного воззрения, и для физической науки, которая объясняет только *как*, а не *что* явлений. В явлениях химического сродства эмпирический элемент уже получает перевес над формальным, и потому химия имеет гораздо более иррациональный характер, нежели физика. В мире органическом наука уже почти совершенно отказывается от априорной дедукции, и, наконец, в человеке эмпирический элемент до того заслоняет собою общие формы представления, что на первый взгляд явления собственно человеческой жизни кажутся совершенно не подлежащими этим формам, не имеющими никакого закономерного основания, так что если бы человек был доступен нам только извне, посредством рассудка с его общими формами, как все другие предметы, то он казался бы нам совершенным чудом. Но это чудо — мы сами, и, таким образом, именно тут, где формы представления являются окончательно недостаточными средствами понимания, нам открывается другой источник познания внутреннего и непосредственного — вследствие того, что здесь познающее совпадает с познаваемым. Тот чисто эмпирический и потому непонятный и таинственный для нас элемент во всех явлениях, составляющий их внутреннюю сущность, эта недоступная для представления вещь о себе, значение которой в мире явлений возрастает по мере их усложнения и, наконец, в нас самих достигает своего maximum'а, тут же, как наша собственная внутренняя сущность, и делается нам доступною непосредственно, — из x превращается в известную величину. Все другие предметы доступны нам только извне, в формах представления, сами же мы доступны для себя еще изнутри, с субъективной стороны в самосознании, или внутреннем чувстве, где самобытная сущность отражается непосредственнейшим образом, не входя в формы внешнего представления, а познается нами как наша собственная воля.

Для нашего предметного воззрения, или внешнего сознания мы сами являемся как представление наряду с другими представлениями, как вещественное тело в

пространстве и времени, изменяющееся и действующее подобно другим телам. Но между тем как действия и изменения этих других тел доступны нам только во внешнем предметном познании и, следовательно, неизвестны в своей сущности (ибо предметное познание сущности немыслимо, так как все предметное как такое есть только представление, явление посредством рассудка), действия нашего собственного тела, будучи, с одной стороны, точно так же явлениями в предметном мире, доступны нам еще с другой стороны — во внутреннем сознании, или субъективно, так как тут мы сами составляем действующее, а не только представляющее. Я хочу и — поднимаю руку. Здесь то самое — движение руки, — что во внешнем воззрении является как движение вещественного предмета в пространстве, времени и по законам механической причинности — одним словом, есть представление, то же самое во внутреннем сознании познается непосредственно как *акт воли*, не пространственный и потому не подлежащий внешнему воззрению. «Акт воли и действие тела не суть два предметно-познаваемые состояния, соединенные связью причинности, они не находятся в отношении причины и действия; нет, они суть одно и то же, только данное двумя совершенно различными способами: с одной стороны, совершенно непосредственно, с другой же — в воззрении для рассудка. Действие тела есть не что иное, как опредмеченный (objectivirte), т. е. вошедший в воззрение, акт воли» *. Итак, внутренняя сущность, о себе бытие телесного движения есть акт воли, или, точнее, то, что в посредственном явлении, в предметном внешнем воззрении или представлении есть движение тела, то в непосредственном своем явлении есть акт воли **. Познание, которое мы имеем о своем хотении, не есть, как сказано, воззрение, или конкретное представление (ибо таковое всегда пространственно); но не есть оно и отвлеченное понятие, напротив, оно действительнее, чем что-либо другое. Далее, оно не есть формальное априорное познание, напротив, совершенно

---

* Schopenhauer. «Welt als Wille und Vorstellung», 3-te. Aufl. I. B. S. 119 [64].

** Точно так же все воздействия на тело со стороны других предметов непосредственно ощущаются во внутреннем сознании как аффекты воли — боль или удовольствие. Очевидно, что все так называемые внутренние чувства, или аффекты, суть лишь различные состояния хотения. В частности, это показано Спинозой во 2-й и 3-й книгах его Ифики [65].

a posteriori познается здесь данное внутреннего опыта. Следовательно, остается признать, что здесь во внутреннем сознании нашей воли мы сознаем непосредственно * подлинную природу сущего — то, что Кант назвал Ding an sich. Если, таким образом, только во внутреннем сознании дается нам настоящая сущность, то, что не есть представление, то мы должны чрез самих себя понять и объяснять внешний мир, а не наоборот — себя чрез внешний мир **.

Как мы видели, воля прежде всего выражается в произвольных движениях нашего тела, поскольку именно эти последние не что иное, как видимость отдельных актов воли, с которыми они непосредственно и вполне одновременно происходят, как одно и то же с ними, отличаясь от них только формою познаваемости, в которую они перешли, ставши представлением.

«Но эти акты воли еще имеют основание вне себя — в мотивах действия. Однако эти последние определяют всегда, только чего я хочу в данное время, на данном месте, при данных обстоятельствах, и ничего более; а что я вообще *хочу* и *чего я вообще* хочу, т. е. характер всего моего хотения, — это от них нисколько не зависит. Поэтому моя воля в целом по существу своему не может быть объяснена из мотивов, которые определяют только ее проявление в данный момент, суть только поводы, по которым моя воля выражается; сама же она, напротив, находится вне области закона мотивации; только явление ее в каждом моменте необходимо им определяется».

«Если теперь каждое действие моего тела есть явление известного акта воли, в котором при данных мотивах выражается моя воля вообще и в целом, т. е. мой характер, то и необходимое условие и предположение телесного действия должно также быть явлением воли (ибо ее явление не может зависеть ни от чего такого, что не существовало бы непосредственно и единственно чрез нее, от чего-нибудь для нее случайного, чрез что и само ее явление было бы для нее случайно), а это необходимое условие всякого телесного действия есть само тело. Итак, само тело должно уже быть явлением воли

* Не безусловно непосредственно, ибо сохраняется форма внутреннего чувства — время. Но одно время само по себе, без пространства и причинности, обусловливающих предметное воззрение, есть форма безразличная, не производящая существенного изменения в воспринимаемом.

** «Welt als Wille und Vorstellung», II, 219 [66].

и должно относиться к моей воле в ее целости так, как отдельные действия тела относятся к отдельным актам воли. Все тело должно быть не чем иным, как видимостью моей воли, или самой моей волей, поскольку она есть предмет воззрения, реальное представление» *. Ибо хотя несомненно, что как организация нашего тела, так и значительная часть его отправлений (так называемые непроизвольные или растительные отправления) нисколько не зависят от нашей сознательной, т. е. с рассудочным познанием мотивов соединенной, воли, но из этого, однако, не следует, чтоб эта организация вообще не была проявлением или предметностью воли и эти отправления — действиями воли, так как понятие воли, как мы сейчас увидим, пределами эмпирического сознания ограничиваться не может.

Мы нашли во внутреннем сознании нашей воли то, что не есть представление, в чем выражается самобытная сущность. Но между тем очевидно, что в единственном данном непосредственного сознания, в этих, по выражению Шопенгауэра, тесных вратах к истине мы имеем нечто совершенно двусмысленное. Ибо если, с одной стороны, несомненно, что наша воля, не будучи представлением, т. е. бытием для другого, eo ipso есть о себе сущее, самобытная действительность, Ding an sich, то, с другой стороны, столь же несомненно, что эта воля, как она нам непосредственно известна, именно в актах воли отдельных эмпирических особей,— эта эмпирическая воля как такая никакого самобытного значения не имеет, ибо всегда определяется мотивами в сознании субъекта, определяемость же воли теми или другими известными мотивами зависит от индивидуального характера каждой особи, а характер, очевидно, от самого эмпирического субъекта как такого (отдельной особи) не зависит, т. е. индивидуальная воля эмпирических субъектов, как она выражается в их отдельных действиях, не самобытна, не свободна, а обусловлена. Будучи необходимо определяема мотивами в своем проявлении, она подчиняется закону достаточного основания как коренной форме явлений, входит, таким образом, в область явлений. Воля, как мы ее непосредственно знаем, воля человеческих особей всегда определена; человек, правда, может действовать так, как хочет, но самое это *как он хочет* всегда обусловлено; он хочет так или иначе, того или другого — на основании тех или других мотивов, необходимо действующих на него сообразно природному его

* Ibidem, I, 126—128 [67].

характеру, от него не зависящему. Но с другой стороны, всеобщее и неискоренимое сознание нравственной ответственности, предполагающей свободу, противоречит абсолютному детерминизму, для которого это сознание не имеет никакого смысла, тогда как оно есть несомненный и всеобщий факт, который невозможно объяснить из каких-нибудь случайных или внешних причин. Но опять необходимая обусловленность, несвобода эмпирической воли есть точно так же несомненный факт, одинаково признаваемый как обыкновенным сознанием, так и всеми настоящими философами. Такое противоречие может быть разрешено только через различение воли в проявлении от воли в самой себе. Это различение, выраженное уже Кантом в учении об эмпирическом и об умопостигаемом (intelligiblie) характере, вполне развито Шопенгауэром. Воля в своей сущности самобытна и, следовательно, свободна, но, проявляясь, она необходимо подчиняется закону явлений, именно закону достаточного основания; поэтому всякое проявление, всякий отдельный акт воли необходимо всегда определен достаточным основанием, никогда не может быть свободен, и детерминизм здесь — во всем своем праве. По существу же своему воля не имеет никакого основания вне себя, она автоматична, или безусловно свободна, т. е. имеет значение трансцендентное, есть метафизическая сущность. Как такая она всеедина, ибо всякая реальная множественность предполагает пространство и время — формы, принадлежащие только представлению, а не о себе сущему. Если же воля есть всеединая метафизическая сущность, то все существующее в целом и каждое индивидуальное существование в отдельности есть лишь проявление этой единой воли, т. е. всякое единичное явление имеет как свою внутреннюю сущность единую самобытную волю. Таким образом, каждая волящая особь, будучи, с одной стороны, в своих проявлениях вполне обусловлена, с другой стороны, в своей внутренней сущности вполне свободна; хотя все действия ее определяются мотивами, а сила мотивов над нею — ее природным характером, но самый этот природный характер особи есть произведение ее же свободной воли как метафизической сущности. «Каждый человек есть то, что он есть *чрез свою волю*, и его характер первоначален, так как хотение есть основа его существа. Он есть свое собственное произведение (Werk) прежде всякого познания» *. Таким образом, через перенесение свободы воли из operari, где полагали ее при-

* Ibidem, I, 345 [68].

знававшие ее и где справедливо ее отрицали детерминисты,— чрез перенесение свободы из operari воли в ее esse — разрешается антиномия свободы и необходимости, и противоположные воззрения совершенно примиряются.

Итак, воля, которая, проявляясь, подчиняется закону необходимости, сама в себе есть метафизическая, всеединая, безусловно-свободная сущность. Тот чисто эмпирический неразложимый на формы представления и потому непонятный элемент, который присущ каждому явлению внешнего мира и который в области внешнего опыта физическая наука называет силами природы, обозначая словом «сила» неизвестное в сущности начало явлений, которое, как мы видели, есть то самое, что Кант назвал Ding an sich,— этот-то неизвестный элемент благодаря данному внутреннего опыта становится совершенно известным, определяясь как воля. Таким образом, категория силы сводится к категории воли и этим объясняется. В самом деле, это не есть простое изменение терминологии, а настоящее объяснение неизвестного из известного. Ибо сила есть только алгебраический знак для неизвестной величины — x, тогда как воля есть то, что нам всего более известно, и притом не отвлеченно и формально, а непосредственно, как настоящая действительность. Итак, все существующее, с одной стороны, есть воля, с другой — представление, определенное общею формою представления — «положением о достаточном основании». Поэтому всякое движение и изменение во всем мире явлений есть, с одной стороны,— изнутри — действие воли как первоначала всех явлений, с другой же стороны, входя в область представления, необходимо обусловливается извне определенною частною *причиною* (ибо положение о достаточном основании, в применении к движению и изменению, есть закон *причинности*, или положение о достаточном основании *бывания* — des Werdens). Обыкновенное воззрение признает два совершенно отдельных начала движения: некоторые движения, именно сознательные действия человека, оно приписывает исключительно внутреннему началу воли, считает их произвольными, другие же, именно движения вещественного мира, оно столь же исключительно приписывает внешним причинам, определяющим их с безусловной необходимостью в противоположность свободе первого рода движений. Шопенгауэр же, напротив, утверждает, что оба начала совместно и нераздельно обусловливают всякое движение, будь то падение камня или действие человека, так что нет, собственно, двух отдельных начал движения, а только одно, лишь с двух различных сторон познаваемое, ибо всякое

движение совместно и одинаково обусловливается, с одной стороны, волею как *сущностью* всех явлений без исключения и, с другой стороны, причинною необходимостью как *формою* всех явлений без исключения. Заблуждение обыкновенного воззрения объясняется, во-первых, тем, что внутреннее начало всякого движения известно нам непосредственно только в нас самих как наша воля, в явлениях же природы, познаваемых только извне, чрез представление, это внутреннее начало, под условным названием силы, остается совершенно неизвестным, а потому не может быть признано и его существенное тождество с нашею волею, открываемое только посредством философской рефлексии. Во-вторых, начало движения с внешней его стороны — причинность в различных сферах бытия — является в различных видах и с большею или меньшею ясностью. Так, в мире неорганическом, где оно имеет вид механической причинности, является с наибольшей ясностью вследствие того, что здесь причина и следствие совершенно однородны и равномерны, действие всегда равно воздействию, количество сообщенного движения всегда равняется количеству потерянного. В мире органическом, в явлениях собственно растительной жизни, причинность уже не так ясна, ибо здесь причина, являясь в виде возбуждения (Reiz), и качественно и количественно различается от действия. Еще менее ясна причинная связь в явлениях собственно животной жизни, где причина принимает вид *мотива*, и, наконец, в действиях человеческих, определяемых также мотивами, но уже не чувственно-созерцаемыми только, как у животных, но также и отвлеченно-мыслимыми, хотя закон причинности и не теряет своего существенного характера, но вследствие совершенной разнородности причины и действия связь между ними становится крайне неясною, а для грубого взгляда и совсем исчезает, вследствие чего делается возможным бессмысленное учение о совершенной свободе человеческих действий — liberum arbitrium indifferentiae. Философия же Шопенгауэра чрез соединение внешнего познания с внутренним дает возможность признать, несмотря на все привходящие различия, два тождества, именно тождество причинности самой с собою на всех ступенях и затем тождество сперва неизвестного x (т. е. сил природы и жизни) с волею в нас. Мы познаем, говорю я, во-первых, тождественную сущность причинности в различных образах, которые она должна принимать на различных ступенях, является ли она как механическая, химическая, физическая причина, как возбуждение, как воззрительный мотив,

как отвлеченный, мыслимый мотив: мы познаем ее как одно и то же как там, где ударяющее тело теряет столько же движения, сколько оно сообщает, так и там, где борются мысли с мыслями и победившая мысль, как сильнейший мотив, приводит человека в движение, каковое движение тогда уже совершается с не меньшею необходимостью, чем движение брошенного шара. Вместо того чтобы там, где движимое составляем мы сами и потому внутренняя сторона процесса известна нам совершенно непосредственно, вместо того чтобы, как ослепленные и смущенные этим внутренним светом, отчуждать себя от общей, во всей природе нам предлежащей причинной связи, лишая себя этим навсегда ее понимания, мы, напротив, привносим новое, изнутри полученное познание к внешнему, как его ключ, и познаем *второе тождество* — тождество нашей воли — с тем нам доселе неизвестным x, которое являлось остатком при всяком причинном объяснении. Вследствие этого мы говорим: и там, где очевиднейшая причина производит действие, то все-таки же остающееся при этом таинственное, то x, или собственно внутреннее начало процесса, истинный двигатель, о себе сущее этого явления, данного нам ведь только как представление, по формам и законам представления, есть существенно одно и то же с тем, что при действиях нашего тоже как воззрение или представление нам данного тела внутренно и непосредственно известно нам как *воля*. Как поэтому, с одной стороны, мы признаем сущность причинности, имеющей наибольшую ясность только на низших ступенях объективации воли (т. е. природы),— признаем ее на всех, даже высших, ступенях; так же точно признаем мы, с другой стороны, сущность воли на всех, даже низших, ступенях, хотя только на высшей получаем непосредственно это познание. Старое заблуждение говорит: где есть воля, там нет причинности, и где причинность — нет воли. Мы же говорим: везде, где есть причинность, есть и воля, и нигде воля не действует без причинности. Punctum controversiae [69] есть, таким образом: могут ли и должны ли воля и причинность находиться зараз и вместе в одном и том же процессе? Признание утвердительного ответа затрудняется тем обстоятельством, что причинность и воля познаются двумя существенно различными способами: причинность совершенно извне, вполне посредственно, вполне чрез рассудок — воля совершенно изнутри, непосредственно; и поэтому, чем яснее в каждом данном случае бывает познание одного, тем темнее познание другого. Где причинность наиболее понятна, наименее познаем мы сущность воли; и где воля явля-

ется несомненной, причинность так затемняется, что грубый рассудок решается ее отрицать. Но причинность, как мы научены Кантом, есть не что иное, как a priori познаваемая форма самого рассудка, следовательно, сущность представления как такого, которое есть одна сторона мира; другая сторона есть воля: она есть Ding an sich. То в обратном отношении находящееся прояснение причинности и воли, то попеременное выявление и скрывание обеих зависит, таким образом, от того, что, чем более какая-нибудь вещь дана нам как только явление, т. е. как представление, тем более высказывается априорная форма представления, т. е. причинность; так в неограниченной природе; и наоборот, чем непосредственнее сознаем мы волю, тем более отступает назад форма представления — причинность; так в нас самих. Итак, чем ближе выступает одна сторона мира, тем более теряем мы из виду другую *.

Всякое индивидуальное бытие как такое есть лишь явление единой воли, явление, обусловленное формами явлений: пространством, временем и причинностью, которые, таким образом, составляют то, что схоластики называли principium individuationis [71]. Множественность единичных особей есть только явление, они в своей отдельности только представляются, внутренняя же сущность всех их тождественна. Это существенное тождество особей и призрачность их отдельности имеет, между прочим, свое натуральное выражение в жизни рода, нравственное же сознание этого тождества непосредственно выражается в сочувствии единичного существа с другими, и это сочувствие Шопенгауэр полагает как первооснову всякой нравственности. Чтобы понять значение этого принципа, должно узнать тот характер, который, по Шопенгауэру, принадлежит воле самой в себе.

Воля, хотение предполагает предмет хотения; но мировая воля, как сущность всего, не может иметь никакого предмета вне себя; поэтому она может хотеть только самое себя и есть, таким образом, необходимо хотение собственного существования — Wille zum Leben. Но всякое хотение по природе своей есть неудовлетворенное стремление, недовольство. Поэтому, бесконечно утверждая свое существование как хотение, мировая воля бесконечно утверждает свое недовольство и есть, таким образом, бесконечное страдание, вечный голод. Пока существует воля, в каких бы формах она ни проявлялась, она необходимо остается неудовлетворенным стремлением, следовательно, все сущест-

* «Über den Willen in der Natur», 2-te Aufl. 1854, S. 85—87 [70].

вующее, имея своей метафизическою основой волю, есть по существу своему страдание. А если так, то отождествление своего бытия с другим, т. е. сочувствие, необходимо есть сострадание (συμπάθεια). К состраданию сводит Шопенгауэр всю нравственность *. Оно же само имеет свое метафизическое основание в существенном тождестве всего живущего, ибо в сострадании именно это тождество утверждается нравственным существом, которое, проникая (durchschauend) principium individuationis, отрицает эту являемую, кажущуюся особность, перестает смотреть на другие существа как на действительно от него отдельные, внешние ему, а признает их существование как свое собственное. «И если это проникновение principii individuationis, это непосредственное познание тождества воли во всех ее явлениях достигает высокой степени ясности, то оно тотчас окажет еще далее простирающееся влияние на волю. Именно когда principium individuationis, этот покров Майи, стал настолько прозрачен перед глазами человека, что он уже не делает эгоистического различия между своею особой и чужими, но в страданиях других принимает столько же участия, сколько в своих собственных, тогда само собою следует, что такой человек, познающий во всех существах себя, свое внутреннейшее и истинное *я*, должен признавать своими и бесконечные страдания всего живущего и, таким образом, усвоять себе скорбь целого мира. Ему никакое страдание уже более не чуждо. Он уже не имеет в виду, подобно тому, кто еще подчинен эгоизму, только свое личное и изменчивое благо и горе. Так как он проник principium individuationis, то все ему одинаково близко. Он познает мир в его целом, постигает его сущность и находит его в постоянном исчезновении, ничтожном стремлении, внутреннем противоборстве и всегдашнем страдании, видит, куда ни взглянет, страдающее человечество, и страдающую животность, и гибнущий мир. А все это теперь для него так же близко, как для эгоиста его собственная особа. Как же мог бы он теперь, при таком познании мира, утверждать эту самую жизнь постоянными актами воли? Итак, если тот, кто еще подчинен principio individuationis, познает только отдельные вещи и их отношения к своей личности и они тогда становятся постоянно возобновляющимися *мотивами* его хотения, то, напротив, описанное нами познание целого, сущности вещей самих по себе, становится *квиетивом* всего и всякого хотения. Воля теперь отвраща-

* См. Schopenhauer, «Zwei Grundprobleme der Ethik», 2-te Aufl. 1860 [72].

ется от жизни. Человек достигает состояния добровольного отречения, резигнации, истинного равнодушия и совершенного безволия. Его воля обращается, не утверждает более его собственное, в явлении отражающееся существо, а отрицает его» *.

Здесь простая нравственность переходит уже в аскезис, где мировая воля отрицается сама в себе как такая, как хотение жизни, а все существующее — как ее явление. Цель — чистое ничто, нирвана. Боящимся такого результата Шопенгауэр объясняет, что *ничто* есть понятие совершенно относительное, имеющее смысл только по отношению к *чему-нибудь* им отрицаемому. Это *что-нибудь*, т. е. то, что мы принимаем за положительное и называем существующим, есть созерцаемый нами мир представления и проявляющаяся в нем воля, составляющая нашу собственную сущность. Отрицание воли и ее проявлений для этой точки зрения есть ничто; но для другой точки зрения сама воля со своими проявлениями может быть ничем, а отрицание ее — сущим. «Оставаясь вполне на точке зрения философии,— говорит в заключение Шопенгауэр,— мы должны здесь удовлетвориться отрицательным познанием, достигнув последней границы положительного. Познавши внутреннюю сущность мира как волю и во всех явлениях, от бессознательного стремления темных сил природы до полной сознанием деятельности человека, признавши только предметность этой воли, мы никак не избежим того следствия, что вместе со свободным отрицанием, самоуничтожением воли исчезнут и все те явления, то постоянное стремление и влечение без цели и отдыха на всех ступенях предметности, в котором и чрез которое состоит мир; исчезнет разнообразие последовательных форм, исчезнет вместе с волей все ее явление со своими общими формами — пространством и временем, а наконец, и последняя основная его форма — субъект и объект. Нет воли — нет представления, нет мира. Перед нами, конечно, остается только ничто. Но то, что противится этому переходу в ничтожество,— наша природа — есть ведь только эта самая воля к существованию (Wille zum Leben), составляющая нас самих, как и наш мир. Что мы так страшимся ничтожества, или, что то же, так хотим жить, означает только, что мы сами не что иное, как это хотение жизни, и ничего не знаем, кроме него. Поэтому то, что останется по совершенном уничтожении воли, для нас, которые еще полны волей, есть, конечно, ничто; но и наоборот, для тех, в ко-

---

* «Welt als Wille und Vorstellung», 447—449 [73].

торых воля обратилась и отреклась от себя, и для них этот наш столь реальный мир — со всеми его солнцами и млечными путями — *есть ничто*» *.

Так оканчивается философия Шопенгауэра. Воля, утверждаемая им как основное начало, и происходящее отсюда соединение ифики с метафизикой обозначают собою, как мы увидим, совершенный поворот в ходе всей западной философии. Но у Шопенгауэра воля как метафизическая сущность не имеет никакого действительного смысла. Ибо воля вообще, безо всякого предмета хотения, без цели, воля без представления (которое у Шопенгауэра не есть необходимая принадлежность воли, а случайное явление или даже, как он говорит, Gehirnphänomen [75]) — такая воля, очевидно, есть пустое слово, не имеющее никакого преимущества перед «Ding an sich» у Канта или «силами природы» в естествознании. Дать воле ее действительное значение и преобразовать этим учение Шопенгауэра, снявши его односторонность, составляет задачу *Гартмана* в его «философии бессознательного», к которой мы теперь и должны обратиться.

«Всякое хотение хочет перехода известного настоящего состояния в другое. Настоящее состояние каждый раз дано, будь то просто покой; но в одном этом настоящем состоянии никогда не могло бы заключаться хотение, если бы не существовала по крайней мере идеальная возможность чего-нибудь другого. Даже такое хотение, которое стремится к продолжению настоящего состояния **, возможно только чрез представление прекращения этого состояния, следовательно, чрез двойное отрицание. Несомненно, таким образом, что для хотения необходимы прежде всего два условия, из коих одно есть настоящее состояние как исходная точка. Другое, как цель хотения, не может быть настоящим состоянием, а есть некоторое будущее, присутствие которого желается. Но так как это будущее состояние как такое не может *реально* находиться в настоящем акте хотения, а между тем должно в нем как-нибудь находиться, ибо без этого невозможно и самое хотение, то необходимо должно оно содержаться в нем *идеально*, т. е. как *представление*. Но точно так же и положительно мыслимое настоящее состояние может стать исходной точкой хотения лишь постольку, поскольку входит в представление. Поэтому: *нет воли без представления*, как уже и Аристотель говорит: ὀρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας [76]. Из непризна-

---

* Ibidem, I, 485—487 [74].

** Как у Шопенгауэра утверждающая себя воля.

ния этого проистекает вся особенность и односторонность Шопенгауэровой философии, которая принимает одну волю как метафизическое начало, представление же или интеллект производит материалистически» *.

Итак, метафизическое начало есть воля, соединенная с представлением,— *представляющая воля.* Но воля и представление непосредственно даны нам только в сознании отдельных существ, и здесь, будучи совершенно обусловлены, они, очевидно, принадлежат уже к миру явлений, воля же и представление как всеобщее первоначало лежит за пределами индивидуального сознания, а так как о другом, не индивидуальном сознании мы не имеем никакого понятия, то Гартман и определяет свое метафизическое начало как «бессознательное» (das Unbewusste) не для обозначения этим только отрицательного предиката «быть бессознательным», а для обозначения неизвестного положительного субъекта, которому этот предикат принадлежит, именно вместо «бессознательная воля и бессознательное представление», вместе взятых **.

Хотя, таким образом, метафизическое начало по существу своему лежит за пределами эмпирического сознания, но тем не менее в области этого сознания, в области нашего опыта, можем мы находить такие данные, которые своим существованием предполагают это метафизическое начало и, следовательно, требуют его признания. Если существуют в природе такие явления, которые, будучи совершенно необъяснимы из одних вещественных или механических причин, возможны только как действия духовного начала, т. е. воли и представления, и если, однако, с другой стороны, несомненно, что при этих явлениях не действует никакая индивидуально-сознательная воля и представление ***, то необходимо признать эти явления как действия некоторой, за пределами индивидуального сознания находящейся, воли и представления, т. е. за действия того начала, которое Гартман называет бессознательным и которое, таким образом, не будучи непосредственно дано в сознании, познается в своих проявлениях, необходимо его предполагающих. И действительно, Гартман в различных сферах опыта, как внешнего, так и внутреннего, указывает такие действия метафизического духовного начала и, таким образом, на основании несомненных фактических данных, посредством индуктивного естественнонаучного метода

* «Philosophie des Unbewussten» von E. v. Hartmann, 2-te Aufl., 1870. S. 90—92 [77].

** Ibidem, 3 [78].

*** Т. е. воля и представление отдельных особей.

доказывает действительность этого метафизического начала.

Результаты своего эмпирического исследования Гартман выражает в следующих положениях:

1. «Бессознательное» образует и сохраняет организм, восстановляет внутренние и внешние его повреждения, целемерно направляет его движения и обусловливает его употребление для сознательной воли.

2. «Бессознательное» дает в инстинкте каждому существу то, в чем оно нуждается для своего сохранения и для чего недостаточно его сознательного мышления, например человеку — инстинкты для понимания чувственного восприятия, для образования языка и общества и многие другие.

3. «Бессознательное» сохраняет роды посредством полового влечения и материнской любви, облагораживает их посредством выбора в половой любви и ведет род человеческий в истории неуклонно к цели его возможного совершенства.

4. «Бессознательное» часто управляет человеческими действиями посредством чувств и предчувствий там, где им не могло бы помочь сознательное мышление.

5. «Бессознательное» своими внушениями в малом, как и в великом, споспешествует сознательному процессу мышления и ведет человека в мистике к предощущению высших, сверхчувственных единств.

6. Оно же, наконец, одаряет людей чувством красоты и художественным творчеством *.

Во всех этих действиях своих бессознательное характеризуется следующими отрицательными свойствами:

1. Бессознательное не страдает **.

2. Бессознательное не прерывает своей деятельности ***.

3. Тогда как всякое сознательное представление имеет чувственную форму, бессознательное мышление может быть только нечувственным (kann nur von unsinnlicher Art seyn).

4. Бессознательное не колеблется и не сомневается, оно не нуждается нисколько во времени для соображения, но мгновенно схватывает результат вместе со всем логическим процессом, его производящим, т. е. мышление бессознательного есть совершенно внутреннее и непосредст-

---

* «Philosophie des Unbewussten», 327 [79].

** В подлиннике: erkrankt nicht.

*** В подлиннике: ermüdet nicht.

венное, как бы умственное созерцание. Вследствие совпадения мыслительного процесса и его результатов в одном моменте, т. е. в нуле времени, мышление бессознательного безвременно (zeitlos), хотя и находится во времени, поскольку сам момент, в котором мыслится, имеет свое временно́е место в остальном ряду временны́х явлений. Но если мы сообразим, что сам этот момент узнается только чрез проявление его результата и что мышление бессознательного в каждом частном случае получает существование, только входя определенным образом в мир явлений (ибо в предварительных соображениях и предположениях оно не нуждается), то легко вывести заключение, что это мышление лишь постольку находится во времени, поскольку во времени находится его проявление (das In-Erscheinung-Treten), но что помимо этого само по себе мышление бессознательного не только безвременно, но и не временно, т. е. вне всякого времени. В таком случае уже не может быть речи о представляющей *деятельности* бессознательного в собственном смысле, а должно признать, что мир всех возможных представлений заключен как идеальное существование в лоне бессознательного и *деятельность*, которая по понятию своему есть нечто временное, по крайней мере время полагающее, начинается только тогда и вследствие того, что из этого покоящегося идеального мира всех возможных представлений то или другое входит в реальное явление, будучи полагаемо волей как ее предмет. Чрез это царство бессознательного было бы понято как умопостигаемый мир Канта.

5. Бессознательное не заблуждается.

6. Бессознательному нельзя приписать памяти, сравнений, опытов, оно мыслит все implicite [80] в одном моменте; усовершенствование его немыслимо: оно всегда одинаково совершенно.

7. В бессознательном воля и представление связаны в нераздельном единстве; ничто не может желаться, что не представляется, и ничто — представляться, что не желается *.

Таким образом, бессознательный дух имеет несомненно значение первоначала. Сознание же, как мы его знаем, т. е. актуальное сознание индивидуальных существ, очевидно, не имеет первоначального значения, будучи обусловлено бытием отдельных особей и, следовательно, предполагая уже мир реальных явлений. Но самый этот реальный мир, само вещество есть лишь проявление того же за преде-

---

* Ibidem, 335—342 [81].

лами эмпирического сознания лежащего духовного начала — бессознательной воли и представления. В самом деле, по обыкновенному представлению вещество есть комплекс атомов, которым присущи силы притяжения и отталкивания. Но вещественный атом, как было нами прежде показано и как подробно объясняет Гартман, есть совершенная бессмыслица. Следовательно, вещество сводится к атомным силам. Но что для другого, совне, есть сила, то само по себе, внутри, есть воля, а если воля, то и представление. И в самом деле, атомная сила притяжения или отталкивания не есть только просто стремление или влечение, но стремление совершенно определенное (силы притяжения и отталкивания подчинены строго определенным законам), т. е. в ней заключается известное определенное направление, и заключается *идеально* (иначе оно не было бы содержанием *стремления*), т. е. как представление. Итак, атомы — основа всего реального мира — суть лишь элементарные акты воли, определенные представлением, разумеется, той метафизической воли и представления, которые Гартман называет «бессознательным». Так как поэтому и вещество, и частное сознание суть лишь формы явления «бессознательного» и так как оно безусловно непространственно, ибо пространство им же самим полагается (представлением — идеальное, волею — реальное), то это бессознательное есть всеобъемлющее единичное существо, *которое есть все сущее*, оно есть абсолютное неделимое, и все множественные явления реального мира суть лишь действия и совокупности действий этого всеединого существа *.

Действия метафизического существа — мир явлений — представляют ряд восходящего развития от неорганической материи до высших организмов и человека. Так как действующее есть начало духовное — представляющая воля, то совершенно законен вопрос о цели всего этого развития, о смысле мирового процесса, о его начале и исходе. И действительно, Гартман ставит этот вопрос. Но разрешение его — космогония и эсхатология Гартмана — находится в таком явном противоречии с собственными принципами Гартмана и вообще представляет такой поразительный lapsus ingenii [83], что последователи Гартмана должны бы были об этой части его системы хранить глубочайшее молчание. Мы же, не принадлежа к их числу, должны сказать несколько слов и об этих печальных умозрениях.

Действительный мир имеет в своей основе представля-

---

* Ibidem, 474, 477, 539 [82].

ющую волю в состоянии актуальном, волю существующую (existens). Но действительность, акт, предполагает возможность, потенцию. Этот логический порядок, по которому потенция мыслится первее акта, Гартман смело превращает в порядок фактический и очень развязно утверждает, что мировая воля *первоначально* (ursprünglich) находилась в состоянии чистой потенции, абсолютного нехотения, т. е. небытия (ибо бытие воли есть хотение), а так как идеальное начало — представление — получает действительное существование только от начала реального — воли, то и идея «первоначально» также находилась в состоянии чистой возможности, т. е., просто говоря, «первоначально» совсем ничего не было, ибо бытие в возможности (δυνάμει ὄν) равняется небытию (μὴ ὄν) *, а так как, очевидно, чистое небытие sua sponte перейти в действительное бытие никак не может (а только *понятие* небытия переходит в *понятие* же бытия и обратно, как показано Гегелем, но понятие небытия не есть ничто, а именно понятие), то, положив абсолютным началом чистое небытие, на этом начале и следовало бы остановиться. Но Гартман, гипостазируя понятие небытия или чистой потенции, говорит о ней как о чем-то существующем и описывает ее произвольный переход в состояние актуальности, чем полагается начало действительному бытию мира, которое затем, посредством сложного процесса развития, опять должно возвратиться в первоначальное состояние небытия, и этот конечный переход в небытие — цель мирового процесса — Гартман представляет как долженствующий совершиться *исторически*, как будущее *событие*.

Разбирать частности этой теории мы не станем: их нелепость слишком очевидна. Гораздо полезнее считаем *объяснить* их происхождение, указав то свойство мысли, которое делает их возможными и которое принадлежит не одному Гартману, а в большей или меньшей степени вытекает из одностороннего характера всей западной философии.

III

В конце предыдущей главы я заметил, что коренная причина тех алогизмов, с которыми мы встретились в философии Гартмана, имеет общее значение для всей запад-

* Aristot. Metaphys., IV, 4 [84].

ной философии. Действительно, она заключается в особенности *рассудочного* * мышления вообще.

Отвлеченное или рассудочное познание состоит в разложении непосредственного, конкретного воззрения на его чувственные и логические элементы. Эти элементы не существуют сами по себе в отдельности, а только в своем сочетании, образующем действительный мир. Это совершенно ясно в низших, первичных сферах бытия и познания — в области внешнего чувственного восприятия. Так, например, вполне очевидно, что те количественные и качественные определения, из которых слагается известный вещественный предмет, как-то: фигура, объем, масса, цвет и т. п., не существуют сами по себе в отдельности, а только в своем определенном соединении, образующем конкретное чувственное воззрение — то, что называется реальным предметом, отдельность же этих элементарных свойств есть только результат рассудочного отвлечения. Но то же самое относится и ко всем другим определениям, и к самым сложным категориям логики или метафизики. Каждая из них, взятая отдельно или сами по себе, есть только отвлечение, действительность же получает лишь в сочетании с другими или в отношении к другим, хотя этот относительный характер не всегда так очевиден, как в приведенном примере. Между тем сущность рассудочного познания заключается именно в анализе, разложении конкретного, т. е. в том, что категории или образующие начала сущего *выделяются*, полагаются о себе; и если исключительность рассудочного познания не снимается высшим родом мышления, то, естественно, эти категории, будучи взяты в своей отдельности, представляются по себе сущими как такие, т. е. гипостазируются, им приписывается действительное бытие, которого они в своей особенности не имеют. Это гипостазирование отвлечений, таким образом, вытекает необходимо из рассудочного познания в его исключительности, ибо, оставаясь самим собою, оно не может отнестись к себе отрицательно, признать результаты своей деятельности только отвлечениями или односторонностями,— оно необходимо приписывает им полноту действительности. Здесь очевидно выражается необходимый момент распадения или отвлеченного для себя бытия. Но рассудочное мышление есть *остановка*, исключительное

* Слово *рассудок* и *рассудочный* я употребляю в настоящей главе в общепринятом смысле, а не с тем значением, которое оно имеет у Шопенгауэра.

самоутверждение * этого момента, который в действительно сущем, и следовательно, и в истинном познании есть только необходимый переход. В историческом развитии сознания момент рассудочного мышления и его необходимого исхода — чистой рефлексии **— представляются западною философией. Этим я не хочу сказать, чтобы вся западная философия ограничивалась рассудочным мышлением: история не есть только повторение логических моментов во всей их чистоте; но несомненно, что рассудочное мышление, отвлеченный анализ, преобладает в западной философии и все другие направления мысли являются только как реакция или протесты против господствующего и поэтому сами отличаются такой же односторонней ограниченностью, носят ясные следы той почвы, от которой отделились.

В самом начале западной философии — в схоластике *** — рассудочное мышление является во всей своей силе. Для господствующей школы средневековой философии мир представляется как мертвая совокупность многоразличных, вне друг друга пребывающих субстанций entitates, субстанциальных форм, universalia мыслимых ut realia [85]— все это без всякой внутренней связи. Какое бы великое значение ни имел в других отношениях переворот, совершенный в западной философии Картезием, но форма рассудочной отвлеченности осталась преобладающею и в новой философии. Сам Картезий признавал самобытную действительность за бесконечным множеством отдельных субстанций или вещей, из которых одни *только* протяженные, другие *только* мыслящие. Таким образом, существенный характер схоластического мировоззрения сохранился вполне. Поэтому, несмотря на удары, нанесенные ей Спи-

---

* Это есть самодовольная ограниченность, противоположная чистой рефлексии или отрицательному разуму, в который она поэтому необходимо переходит.

** Чистой рефлексией называется безусловное отрицание действительности в известной сфере. Когда абстрактный рассудок утверждает как безусловную или всецелую истину нечто такое, что имеет лишь частную или отвлеченную истину, и когда это несоответствие открывается отрицательным разумом или рефлексией, то необходимо, насколько безусловно было утверждение, настолько же безусловным является и отрицание. Так, например, когда какое-нибудь частное верование или ограниченная форма верования утверждает себя как исключительно истинную, то необходимо отрицание этой формы становится отрицанием всякого верования, ибо отрицающая рефлексия может принимать отрицаемое только за то, за что оно само себя выдает.

*** Далее нам придется указать на важное положительное значение схоластики в развитии мысли, теперь же мы говорим о ней, как и о всей западной философии, только с отрицательной стороны.

нозою и Лейбницем, Бэконом и Локком, схоластика возродилась в XVIII веке в новой, поверхностной и популярной форме, именно в догматической метафизике Вольфа. Тут опять — с субъективной стороны — формалистическое познание с его различениями и внешними соединениями, а со стороны объективной — множественность мертвых субстанций, вещественных и невещественных, сложных и простых. Догматизм утверждал, что весь этот мир сущностей вполне *познается* рассудком,— *Кант* доказал, что он и *полагается* вполне рассудком, и этим уничтожил его как реальный. Но если реальная сторона созданного рассудочным догматизмом мира исчезла у Канта, то его субъективная сторона — сторона познания — осталась прежнею. Ибо хотя Кант и старается свести все познание к немногим основным формам, но эти формы лишены внутренней связи между собою, и притом Кант пользуется ими только как общею схемой, не выводя из них действительного познания. Эта внешность и неподвижность (Starrheit) рассудочных категорий окончательно снимается в диалектическом саморазвитии спекулятивного понятия — в логической философии Гегеля. Понятие саморазличается и переходит в свое противоположное *. Вместо обособленных гипостазированных абстрактов рассудка мы имеем движущуюся, живую идею — истинную форму действительно сущего. Но Гегель не мог признать свою идею только за *форму сущего*, так как для него не было ничего *сущего*. В самом деле, в прежней философии сущее являлось или в виде мертвых субстанций догматизма, или в виде абсолютно бессмысленного Ding an sich критической философии, и, отвергнув по праву и то и другое, Гегель, оставаясь на почве западной философии, должен был отрицать вообще все сущее как такое. В этом отношении его философия является полнейшим выражением момента отрицательного разума или чистой рефлексии. Мнимо сущее рассудка отрицается диалектическим движением понятия, и таким образом вся действительность переходит к этому диалектическому движению, которое и есть то, что Гегель называет спекулятивным понятием или абсолютной идеей. Таким образом, Гегель должен был признать действительное бытие только за понятием самим по себе. Действительно, есть только спекулятивное понятие — и не как мысль в нашей голове, а равно и не как объективная форма суще-

---

* «Это беспокойные понятия, вся суть которых в том, чтобы быть своим противоположным в себе самих и свой покой иметь лишь в целом» (Hegel's Werke, II, B., 2. Aufl., 557) [86].

го,— а само по себе, как понятие. Но, очевидно, в положении «понятие есть само по себе» — или совсем ничего, кроме слов, не заключается, или же заключается *гипостазирование* понятия. Ибо если спекулятивное понятие, чисто логически взятое, есть истинная, адекватная форма сущего, то утверждаемая *отдельно* от своего содержания, как существующая сама по себе, эта форма есть не что иное, как гипостазированный абстракт. Сняв все рассудочные гипостаси старой метафизики в своей абсолютной идее, Гегель гипостазировал самую эту идею; и как ни далек от схоластики великий разрушитель всех схоластических определенностей, его собственный принцип — понятие само по себе — есть не что иное, как схоластическая entitas, субстанциальная форма, universale ut reale.

Гегель сознательно признал действительность за одною формальной или логическою стороною, отрицая всякое непосредственное содержание. Такая слишком ясная односторонность, как было прежде нами показано, необходимо вызвала реакцию в противоположном, столь же одностороннем направлении: признавши абсолютную форму логической философии за пустую отвлеченность, стали искать чисто непосредственного, эмпирически данного содержания, не понимая, что содержание отдельно от своей логической формы есть такая же пустая отвлеченность и признание ее за действительно сущее есть такое же гипостазирование абстракта. И вот вместо гипостазированных понятий мы имеем сначала гипостазированные элементы вещества — материальные точки, атомы, как начала эмпирической действительности. Но слишком очевидно, что *вещественный* атом весь сводится к формальным, относительным определениям, что искомое начало непосредственной самобытной действительности, т. е. начало *действия*, заключается не в атоме как вещественном, а в неразрывно связанной с ним (говоря языком первобытной невинности, языком д-ра Бюхнера) *силе*, и столь же очевидно, что то самое, что во внешнем действии или для другого есть сила, то в себе самом есть *воля*. В самом деле, воля есть внутреннее начало действия и, следовательно, действительности. И вот *Шопенгауэр* признает волю как самобытное первоначало, единственное действительно сущее Ding an sich. Между тем ясно, что воля *вообще*, воля сама по себе, есть совершенно пустая отвлеченность. Шопенгауэр ссылался на непосредственный внутренний опыт, в котором мы имеем волю как действительность. Но во внутреннем опыте, как было уже нами говорено во второй главе, мы имеем только волю, известным образом определенную, с опреде-

ленным предметом и характером; метафизическая же воля Шопенгауэра — воля сама по себе, без всякого определения, которую мы в непосредственном опыте не знаем и знать не можем (так как она и не существует совсем вне нашей абстракции) — эта воля есть только *понятие* о первоначале действительности *вообще*, т. е. первоначало действительности, *отвлеченно мыслимое*, прямой contrepart [87] Гегелевой абсолютной идеи и такой же гипостазированный абстракт, как она.

Логика Гегеля есть развитие абсолютной идеальной формы, тех общих категорий, которыми определяется все существующее со стороны объективной или формальной, и эта логическая форма признана Гегелем как действительность сама по себе, без того, что ею определяется, т. е. она гипостазирована. У Шопенгауэра столь же отвлеченно взято противоположное начало — начало материальное, которым все существующее полагается как такое *, т. е. как действительность,— начало действия, воля, взято оно, говорю, Шопенгауэром так же отвлеченно, т. е. без всякого логического содержания, без всякой формы **, как у Гегеля была взята отвлеченно, наоборот, одна форма без всякой непосредственной действительности, ею определяемой. Оба эти начала, в своей исключительности взятые, одинаково абстрактны и неистинны, с тою, однако, разницею, что логическое понятие как такое заключает в себе момент различения, и поэтому Гегель из своего принципа мог логически понять все многоразличные образы существующего мира, тогда как начало Шопенгауэра — воля как такая, без всякого предмета, без всякого логического содержания — есть нечто абсолютно неопределенное, из которого ничто не может быть выведено («der Wille als Ding an sich ist das absolut Grundlose»,— говорит Шопенгауэр [88]).

Если бы Шопенгауэр строго держался своего понятия о воле как метафизической сущности, то немыслим был бы переход от нее к миру форм и, следовательно, немыслима была бы философия: Шопенгауэру нечего было бы сказать. Но он *олицетворяет* свою метафизическую волю и говорит о ней как о субъекте действующем и страдающем, причем все положительное содержание берется, разумеется, от ограниченной, индивидуальной воли. Отсюда постоянное

* Или, по терминологии Гартмана, взятой им из «положительной философии» Шеллинга, этим (реальным) началом полагается, что (quod) нечто *есть* (dass etwas *ist*), тогда как началом идеальным, или логическим, определяется, *что* (quid) оно есть (*was* es ist).

** Мир форм или мир представления является у Шопенгауэра как чистая случайность, accidens для воли.

quid pro quo [89]: Шопенгауэр говорит о своей метафизической воле, а между тем всё, что он о ней говорит, имеет смысл единственно в применении к индивидуальной воле отдельных субъектов, и, именно поскольку они ограниченны, постольку их воля не может иметь метафизического значения. К этому основному недоразумению могут быть сведены все противоречия и алогизмы в философии Шопенгауэра. Мы сделаем это относительно главных из них. Мы останавливаемся на Шопенгауэре потому, что ближайшая цель нашего критического исследования — система Гартмана — есть лишь дополнительное видоизменение Шопенгауэровой философии.

По учению Шопенгауэра, весь мир форм, мир представления есть лишь явление в уме, сам же ум (Intellekt) есть, как подробно объясняет Шопенгауэр, лишь произведение жизненной воли (des Willens zum Leben), которая создает его как вспомогательное орудие для своих целей, именно как среду мотивов (Medium der Motiven), вследствие чего ум первоначально имеет только практическое, а не теоретическое назначение * [90]. Очевидно, что здесь под волей, производящей ум, можно разуметь только волю определенную, индивидуальную, именно волю органических существ, нуждающихся в среде мотивов, ибо воля как Ding an sich, не имеющая ничего вне себя, не может иметь и никаких целей и еще менее нуждаться в уме как среде мотивов. Между тем, с другой стороны, по общей связи Шопенгауэровой философии под создающею ум волей должно разуметь именно метафизическую волю, ибо только она есть prius ума, воля же индивидуальная, т. е. определенная формами представления, сама уже предполагает представляющий ум и, следовательно, не может обусловливать собою его существование: для того, чтобы воля стала индивидуальной, явилась в множественности органических существ, необходимо уже существование представляющего ума, так как только его формы — пространство, время и причинность — полагают реальную множественность, или особое бытие. Таким образом, Шопенгауэр может выводить ум только из метафизической воли, которая, однако, не содержит никакого основания для этого выведения, будучи абсолютно пуста и неопределенна, и поэтому, объясняя действительное происхождение ума, Шопенгауэр должен подразумевать вместо единой неопределенной воли множественность волящих индивидов, существующих

* См. «Welt als Wille und Vorstellung», 3-te Aufl. I-r B. S. 179, II-r B., cap. 22, «Ueber den Willen in der Natur», 2-te Aufl. S. 46. ff. 63—72.

реально, что противоречит его учению о призрачности, т. е. исключительной феноменальности, индивидуального бытия.

Второй главный алогизм Шопенгауэровой философии есть его утверждение, что воля как такая страдает. Страданием в смысле объективном или логическом называется определение чего-либо другим, для него внешним; этому со стороны субъективной или психической соответствует вообще неприятное и болезненное ощущение какого бы то ни было рода. Но очевидно, что воля как такая — всеединая сущность, не имеющая ничего вне себя,— не может ничем внешним определяться, значит, не может страдать в объективном смысле (и следовательно, и в психическом, так как это только другая сторона того же самого). Поэтому все, что Шопенгауэр так красноречиво говорит о страдании воли, в действительности относится исключительно лишь к страданию ограниченных хотящих субъектов, поскольку они ограниченны, и в этом смысле совершенно верно. В самом деле, всякое отдельное существо, всякая особь, утверждая свою отдельность и особность, полагает вне себя целый мир, относящийся к ней и действующий на нее по своему собственному закону, внешнему для этой особи как такой и противоречащему ее внутреннему стремлению, а между тем необходимо ее определяющему, так как она уже сама в себе носит свою внешность и границу — как собственное тело. Отсюда для каждого,—

The heart-ache and the thousand natural shocks,
That flesh is heir to *.

Каждое отдельное хотящее существо вследствие своей реальной определенности неизбежно страдает — это есть аксиома; но «воля страдает» — если не принимать это выражение за риторическую фигуру — есть совершенная бессмыслица.

Из существенного страдания воли следует необходимость ее самоотрицания. И тут является то же самое противоречие. Спрашивается: в аскетическом отрицании жизненной воли *кто* есть субъект отрицания? По словам Шопенгауэра, сама воля «обращается и отрицает себя». Но как, будучи по существу своему только хотением себя, самоутверждением (Wille zum Leben),— как может она перестать хотеть, т. е. потерять свою непосредственную природу? Очевидно, что перестать хотеть может не само

* Боль сердца, тысячи естественных страданий — наследье тела («Hamlet»)[91].

хотение, а *хотящий.* Следовательно, субъект отрицания воли есть отдельная особь как такая, т. е. именно личное существо аскета, поскольку он есть лицо, а не поскольку в нем проявляется метафизическая сущность воли, ибо при последнем предположении вследствие единства и всеобщности метафизической воли отрицание должно бы было выразиться нераздельно во всех индивидуальных ее проявлениях; но так как в действительности одни особи отрицают жизненную волю, а другие — утверждают, то очевидно, что это утверждение и отрицание принадлежат не общей всем особям сущности, а их личной особности как такой. Но, по Шопенгауэру, всякая индивидуальность, следовательно, и личность не имеет никакой самостоятельности, а есть лишь явление или видимость жизненного хотения. У Шопенгауэра отдельные особи относятся к всеобщей воле совершенно так же, как у Спинозы отдельные модусы — к субстанции. Но как же преходящее явление может отрицать свою вечную сущность? Что сказал бы Спиноза о модусе, уничтожающем субстанцию? — Очевидно, всеобщая, метафизическая воля так же мало может быть *предметом* отрицания, как и *субъектом* его: действительный субъект отрицания есть *лицо* аскета, и действительный предмет отрицания — его *личная, частная* воля.

Противоречия Шопенгауэровой философии и ее односторонность старается снять Гартман, но только тем, что *рядом* с исключительным началом Шопенгауэра ставит другой недостающий у него принцип — идею или представление. Но от того, что к одному гипостазированному абстракту присоединяется другой, мысль еще не много выигрывает. В самом деле, у Гартмана воля *сама по себе* не имеет никакого предмета, а идея *сама по себе* не имеет никакого содержания. Как такие оба начала суть лишь возможность воли и представления. И эту-то пустую возможность Гартман утверждает как существующую саму по себе, предшествующую действительному бытию мира. Воля и представление, находясь первоначально в состоянии чистой возможности, переходят в актуальность, полагают действительный мир и затем, посредством мирового процесса, снова возвращаются в прежнюю потенциальность; а так как переходить в другое может только то, что само существует (ибо чего нет, то и переходить ни во что не может), то ясно, что Гартман мыслит волю и представление *существующими* в состоянии потенции прежде их действительного бытия, он мыслит *чистую потенцию, существующую саму по себе, отдельно от актуальности*, т. е. он

гипостазирует отвлеченное понятие потенции, несмотря на совершенно относительный характер этого понятия. В самом деле, логически потенция всегда мыслится только по отношению к чему-либо другому, действительно существующему, как *принадлежащая* ему, а никак не сама по себе. Так, например, когда мы говорим, что семя есть дерево *в потенции* или личинка есть насекомое *в потенции*, то здесь потенция есть лишь принадлежность (accidens) актуального бытия — семени или личинки. Личинка есть потенция насекомого — это, очевидно, означает лишь ту крайне простую истину, что личинка имеет возможность или способность стать насекомым, так что то самое, что как насекомое есть лишь потенция, вместе с тем как личинка есть совершенно актуальное бытие, по отношению к которому опять что-нибудь другое, например яичко, есть лишь потенция. Вообще же *возможность* необходимо мыслится как принадлежащая *могущему;* чистая же возможность, т. е. сама по себе, равняется, как это признает и Гартман, чистому небытию. Но представлять чистое небытие существующим и действующим есть верх бессмыслия.

В оправдание этого бессмыслия Гартман, конечно, не может ссылаться на Платона, признающего не-сущее (μὴ ὄν) в известном смысле существующим; ибо Платон (вместе с Гераклитом) разумеет под этим лишь ту бесспорную истину, что всякое относительное, конечное бытие равно причастно (μετέχει) бытию и небытию. Так, в его гениальном диалоге «Софист» элейский гость, между прочим, говорит: ''Εστιν ἄρα ἐξ ἀνάγκης τὸ μὴ ὄν ἐπὶ τε κινήσεως εἶναι καὶ κατὰ πάντα τὰ γένη. κατὰ πάντα γὰρ ἡ θατέρου φύσις ἕτερου ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος ἕκαστον οὐκ ὂν ποιεῖ, και ξύμπαντα δὴ κατὰ ταὐτὰ οὕτως οὐκ ὄντα ὀρθῶς ἐροῦμεν, καὶ πάλιν, ὅτι μετέχει τοῦ ὄντος, εἰναί τε καὶ ὄντα.— И далее: 'Οπόταν τὸ μὴ ὂν λέγωμεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἕτερον μόνον *.

Μὴ ὄν Платона, вполне однозначащее с δύναμις Аристотеля, которая есть не что иное, как это относительное небытие (и, следовательно, относительное бытие). По Аристотелю, все существующее, кроме чистой энтелехии (actus purus) — Бога, есть отчасти лишь акт (ἐνέργεια) и отчасти потенция (или материя: δύναμις-ὕλη); причем одно и то же относительно низшего себя есть актуальность, а относительно высшего — потенция, и наоборот. Основываясь на Платоне и Аристотеле, Шеллинг в своей последней системе дает

* Platonis opera ex. recens. C. F. Hermanni, t. I, p. 402 [92].

большое значение различию между небытием безусловным (οὐκ ὄν) и небытием лишь относительным (μὴ ὄν), куда принадлежит потенция, или возможность. Но у Шеллинга возможность есть понятие, мысль, существующая в мыслящем разуме. Гартманова же первоначальная потенция не есть мысль, ибо нет мыслящего, но она не есть и нечто объективно действительное, ибо всякая действительность еще имеет произойти из нее; следовательно, эта потенция есть чистое, безусловное небытие, и это-то чистое отрицание Гартман гипостазирует как абсолютное первоначало.

Сказанного достаточно, чтобы видеть, насколько учение Шопенгауэра и Гартмана разделяет общую ограниченность западной философии — одностороннее преобладание рассудочного анализа, утверждающего отвлеченные понятия в их отдельности и вследствие этого необходимо их гипостазирующего. Указавши эту отрицательную сторону в философии воли и представления, мы теперь должны уяснить положительное ее значение в историческом развитии сознания.

IV

Показав общий ход философской мысли до Шопенгауэра, изложив, далее, системы Шопенгауэра и Гартмана и указав, наконец, формальную ограниченность этих систем, общую им со всею западною философией и заключающуюся в постоянном гипостазировании относительных, отвлеченных понятий, я должен теперь обратиться к действительному разрешению своей задачи: объяснить существенное значение «философии бессознательного» в том многовековом умственном развитии Запада, окончательный кризис которого выразился в этой последней философии. Но для этого мне должно еще несколько остановиться на том философском учении, которое составляет поворотную точку и вместе с тем связь между периодами западной философии; я разумею систему Гегеля, которая, завершая собою и выражая во всей его исключительности философский рационализм, тем самым (именно делая очевидной его ограниченность) вызвала требование другой, не отвлеченно-логической, а положительной * философии,— требование, которому старается удовлетворить

* Т. е. такой, которая, выходя за пределы общих возможностей, познает действительно — сущее и вместе с тем дает верховные начала для жизни.

и «философия бессознательного». Итак, вернемся еще раз к Гегелю.

Сущность Гегелевой философии состоит в утверждении, что истинное сознание не имеет никакого предмета вне себя, что оно само в себе заключает свой предмет и есть, таким образом, знание абсолютное. «В абсолютном знании,— говорит Гегель,— совершенно снято разделение между предметом и самознанием (Gewissheit seiner selbst), и истина (предметная) стала равна этому самосознанию (dieser Gewissheit), так же как это самосознание стало равно истине. Таким образом, чистая наука предполагает освобождение от противоположения сознания (Gegensatz des Bewusstseyns). Она содержит *мысль*, поскольку мысль есть точно так же вещь *сама в себе*, или вещь саму в себе, поскольку она есть вместе с тем чистая мысль. Как наука истина есть развивающееся самосознание и имеет тот образ самости, что в-себе-и-для-себя-сущее есть познанное понятие, а понятие как такое есть в-себе-и-для-себя-сущее. Это-то объективное мышление и есть содержание чистой науки»*.

Обыкновенно знание понимается как отношение познающего и предмета, пребывающих независимо друг от друга, и есть поэтому лишь абстрактное единство. В Гегелевой логике эта внешность снимается. «Логика определилась как наука чистого мышления, имеющая своим принципом чистое знание — не абстрактное единство, но живое, конкретное, вследствие того, что здесь (в логике) преодолена существующая в сознании противоположность между субъектом, для себя сущим, и другим таким же сущим — объективным — и бытие признано как чистое понятие в себе самом, а чистое понятие — как истинное бытие» **.

Когда в познании предполагался внешний предмет, оно, очевидно, не могло быть свободным и самостоятельным, но всегда было обусловлено эмпирическою внешностью; если и допускались известные априорные познания, то лишь с исключительно формальным значением, как совершенно пустые сами по себе и лишь извне, из эмпирии, получающие все свое содержание (так у Канта). Если же, напротив, познание не имеет внешнего предмета, то оно, очевидно, из самого себя должно получать свое содержание, само *создавать* его. Таким образом, вместо познания, состоящего из отдельных формальных катего-

---

* Hegel's Werke, III. Band, 2. Auflage, 32—33 [93].

** Ibid., 47 [94].

рий, внешних друг другу и неподвижных, прилагаемых к эмпирическому содержанию, должно явиться познание свободное, саморазвивающееся, т. е. из своих собственных принципов, без всякого внешнего отношения, выводящее все свое содержание. «Очищенная в мысли форма (т. е. логическое понятие, освобожденное как от внешнего предмета, так и от субъективной конечности *я* — отдельного сознания) содержит в себе самой способность себя *определять*, т. е. давать себе *содержание*, и притом в его необходимости, как систему мысленных определений (Denkbestimmungen)» *.

Возможность такого внутреннего саморазвития дается логическому познанию тем, что всякое определенное понятие есть, очевидно, *относительное*, т. е. заключает в себе необходимость своего противоположного, или своего *отрицания*; но это отрицание, как отрицание *определенного* понятия, есть уже нечто положительное. «Единственное познание, нужное для получения научного процесса и о простом понимании которого существенно надлежит стараться, есть познание того логического закона, что все отрицательное имеет равномерно положительное значение, или что противоречащее себе разрешается не в нуль, не в абстрактное ничто, но существенно лишь в отрицание своего *особенного* содержания, или что такое отрицание есть не всецелое отрицание, а лишь *отрицание* того *определенного предмета*, который разрешается, следовательно, *определенное* отрицание; что, таким образом, в результате существенно содержится то, из чего он происходит,— это, собственно, есть тождесловие, ибо иначе он был бы нечто непосредственное, а не результат. Поскольку происходящее (das Resultirende) отрицание есть *определенное* отрицание, имеет оно *содержание*. Оно есть новое понятие, но высшее, более богатое понятие, нежели предыдущее, ибо оно обогатилось его (предыдущего) отрицанием, или противоположным; содержит, таким образом, его, но еще более, чем его, и есть единство его и его противоположного. Этим путем должна образовываться вообще система понятий и безостановочным, чистым, ничего извне не заимствующим ходом достигать своего совершения» **.

Так как содержание познания создается всецело внутренним развитием логических понятий, то очевидно, что это познание и развитие *начинаться* может только с такого понятия, которое не имеет никакого содержания, с понятия

* Ibid., 51 [95].
** Ibid., 38—39 [96].

безусловно неопределенного, ничего не предполагающего, т. е. с понятия как *чистого бытия*. Это бытие, как не имеющее никакого содержания, как совершенно пустое, очевидно, есть чистое *ничто*. Таким образом, чистое бытие становится своим противоположным, переходит в него, чем дается новое понятие *становления* или *бывания* (das Werden). Это понятие уже не есть безусловная абстракция, как прежние, ибо в нем соединяются два противоположные момента (бытие и ничто). «Каждый раз, как говорится о бытии и ничто, должно предполагать это третье (das Werden), ибо они не существуют сами по себе, но суть только в бывании, в этом третьем. Но это третье имеет многие эмпирические образы, которые устраняются или пренебрегаются абстракцией для того, чтобы те ее продукты — бытие и ничто — были удержаны каждое само по себе и являлись охраненными от перехода» *. Если, таким образом, первые два абстрактные понятия не имеют никакой действительности сами по себе, а только в третьем, то и об этом третьем должно сказать то же самое: и оно *само по себе* не имеет никакой действительности, а получает ее от следующего, более конкретного понятия, и так далее до конца. В самом деле, очевидно, что если *бытие вообще* не существует в действительности, то точно так же не существует и бывание или переход *вообще*, а только *определенный* переход, так что это понятие требует для своей действительности понятия *определенного бытия* (das Daseyn); но опять не существует и бытия определенного вообще (Daseyn überhaupt): оно должно быть определено *так* и *иначе*, быть *тем* и *другим* и т. д. Все логическое развитие состоит в том, что известное понятие как абстрактное не может быть действительным само по себе, а лишь в другом, более конкретном, но и это опять само по себе не действительно, т. е. его конкретность только относительная и потому требует еще другого и т. д. «Сознание может, конечно, делать своим предметом и содержанием, например, пустое пространство, пустое время, самого себя как пустое сознание, или чистое бытие; но оно не остается при этом, а идет, можно сказать, устремляется (drängt sich) из той пустоты к лучшему, т. е. каким-либо образом конкретнейшему, содержанию, и, как бы плохо, впрочем, ни было это содержание, оно все-таки, как конкретное, лучше и истиннее» **. Вообще же «против простого действия абстракции должно также просто указывать на эмпи-

* Hegel, ibid., 87 [97].
** Hegel, ibid., 93 [98].

рическое существование, в котором только сама та абстракция есть что-нибудь, имеет бытие» *.

Итак, абстрактное понятие — а таковы все моменты логики, кончая последним — абсолютной идеей,— не может, как абстрактное, иметь самобытной действительности, оно необходимо должно быть *в другом*, иметь известный эмпирический субстрат, действительное существование которого не полагается, не создается логическим понятием, ибо для того, чтобы создавать свой субстрат, логическое понятие должно бы было уже существовать само по себе в своей отвлеченности, что, очевидно, невозможно. Итак, если, как утверждает Гегель, логическое понятие своим внутренним развитием создает свое содержание, то это содержание не есть *действительно сущее*, а только *мыслимое*, т. е. все логические понятия суть только общие *возможности* бытия, из которых, самих по себе, еще не следует никакое действительное существование. Поясню это обыкновенным примером. Мы имеем известное понятие треугольника, в котором заключается необходимость того, чтобы сумма трех его углов равнялась двум прямым, а также и все остальные теоремы о треугольнике могут быть выведены из его понятия или определения, подобно тому как Гегель из понятия чистого бытия выводит остальные логические моменты. Но очевидно, что ни в понятии треугольника, ни в тех необходимых свойствах, которые логически следуют из этого понятия, не утверждается никакое действительное существование, не утверждается, чтобы какие-нибудь треугольники существовали в действительности, т. е. вне нашей мысли. Можно сказать языком Гегеля, что понятие о треугольнике создает свое содержание, но это содержание есть только мыслимое или возможное, а не действительное. Из этого понятия, т. е. из этой моей *мысли*, следует только, что треугольник *возможен*, ибо в противном случае я не мог бы и мыслить, как я не могу, например, мыслить круглый квадрат (немыслимость = невозможности). Далее, те свойства, которые логически следуют из понятия треугольника, составляют *необходимые условия* для существования всякого треугольника (т. е. если какой-нибудь существует). *Если* находится в действительности какой-нибудь треугольник, то сумма его углов должна равняться двум прямым. Но если бы в действительности и не было никакого треугольника, то понятие его со всеми его свойствами от этого, очевидно, нисколько бы не изменилось. Таким образом, *понятие* тре-

---

* Ibid., 87 [99].

угольника есть только *возможность* треугольника. Но точно то же применяется и ко всем понятиям. Так, если мы возьмем из логики Гегеля какое-нибудь более общее понятие, например понятие *для-себя-бытия* (Für-sich-seyn), то, очевидно, мы не узнаем из этого понятия, есть ли в действительности что-нибудь для себя сущее: мы можем узнать это только эмпирически, на основании же понятия мы можем утверждать только, что для-себя-бытие *мыслимо* или *возможно* и что *если* есть что-нибудь для себя сущее, то оно должно удовлетворять всем тем логическим моментам, которые в понятии для-себя-бытия заключаются. Вообще же в логических понятиях мы познаем только возможности и необходимые * условия существующего, а не само существующее.

Абстрактность и, следовательно, недействительность логических понятий вообще невольно признает и сам Гегель, когда в противоречии со своим основным принципом он к логике — науке чистых понятий — присоединяет еще философию природы и духа, дополняет сферу абсолютной идеи равноправными сферами внешних вещей и самосознающегося субъекта. Логическая идея, по его утверждению, *осуществляется* в природе и человеческом духе; но тут, как и во всем, что Гегель говорит об отношении идеи к природе и духу, является та неопределенность и туманность метафорических выражений, которую заметил и над которою смеялся еще Шеллинг в своей положительной философии. В самом деле, что значит: логическая идея осуществляется в природе? Некоторые из учеников Гегеля, например Розенкранц, основываясь на многих выражениях самого учителя, принимают это осуществление в том смысле, что идея переходит, эманирует в природу или *полагает* природу, так что логическая идея является здесь в образе абсолютного духа или Бога. Такое объяснение, нелепое само по себе (ибо заключает гипостазирование отвлеченного понятия), хотя не противоречит вообще воззрению Гегеля, который сам постоянно олицетворяет идею, но не соответствует очевидной и несколько раз самим Гегелем выраженной истине, что чистое понятие есть *логический* prius природы, но не имеет отдельной от природы *действительности*, не существует в своей отвлеченности, следовательно, не может и переходить в природу или создавать ее. Но если так, то логические понятия являются лишь

---

* Логическая необходимость есть всегда условная. Общая ее формула такая: *если* что-нибудь существует, то оно должно удовлетворять логическим законам.

общими формами природного бытия, отвлекаемыми и о себе полагаемыми нашим *рассудком*; таким образом, в своей всеобщности, в своем чисто логическом бытии они существуют лишь для нас как абстракции нашего рассудочного мышления. Этот единственно разумный исход Гегелевой философии, выраженный так называемыми левыми гегельянцами, есть, очевидно, самоотрицание этой философии. Логическое понятие, которое сперва было абсолютным началом, является тут как нечто обусловленное и субъективное. Чрез признание, что логическому понятию не принадлежит действительность, признается *ограниченность* логической философии как исключительно *формальной*, и возникает вопрос: в чем же состоит действительность? Или, употребляя самое общее выражение: что есть тот субстрат или та материя, общие формы которой выражаются в логических понятиях?

Но ограниченность того философского развития, которое достигло своего завершения в системе Гегеля, открывается еще с другой стороны — со стороны субъективной. Субъект философии, как и всякого научного познания, есть *отдельное лицо как мыслящее*. Но мышление и познание находятся в тесной внутренней связи с другою стороною человеческого существа, именно с *хотением*, как началом действия и деятельной (практической) жизни. Эта связь заключается уже непосредственно в природе того и другого, поскольку, с одной стороны, всякое познание производится стремлением или хотением познавать, а с другой стороны, всякое хотение имеет свой предмет как представляемый, т. е. как познание. Но кроме этой непосредственной связи между познанием и хотением вообще есть особенная связь между познанием и хотением собственно человеческими, поскольку человеческая деятельность перестает определяться исключительно инстинктивными хотениями чувственной природы, которым со стороны познавательной соответствуют непосредственное чувственное воззрение и элементарные единичные акты суждения и заключения. Вследствие сложной общественной жизни человека деятельность его уже не может определяться исключительно простыми хотениями и представлениями инстинкта, который хотя и содержит в себе корень общей родовой жизни человека, но по своему непосредственно-физическому характеру достаточен только на первых элементарных ступенях общественности — в семье, в быте родовом. С возрастанием и развитием общественного организма связь общего физического происхождения между его членами становится все более и более отдаленною, инстинкт родства

постепенно ослабевает, и, таким образом, для дальнейшего существования общества является необходимость в другой, идеальной, но столь же действительной связи, которая сообщила бы новую крепость связи физической, недостаточной самой по себе. Такая внутренняя идеальная связь предполагает всеобщее или разумное мышление, т. е. такое, что, выходя за пределы непосредственного представления и частных мыслительных актов, образует общее идеальное воззрение и, разрешая в этом воззрении высшие теоретические вопросы, вместе с тем дает безусловные начала и нормы для практической общественной жизни человека.

Очевидно, что если это идеальное воззрение должно непосредственно обладать общеобязательной связующей силой, иметь еще бо́льшую власть над умами и волями людей, чем физический инстинкт, то оно не может быть произведением отчетливого дискурсивного мышления отдельных лиц, не может быть результатом аналитического познания, а должно быть убеждением, основанным на безотчетной деятельности разума, на вере и предании, нераздельно принадлежащих целому народу или племени. И в самом деле, мы видим, что первоначально общее идеальное воззрение имеет исключительно такой характер — характер *религии*. Воззрения же *философские*, как произведения личного мышления, возникают лишь с обособлением *личности*, когда отдельные люди приобретают полную внутреннюю самостоятельность, начинают жить *для себя*, сами с отчетливым сознанием ставят себе вопросы и разрешают их своим личным разумением независимо от общенародного мышления и основанного на нем миросозерцания; другими словами — философия появляется лишь тогда, когда прежний общественный организм начинает разлагаться. Коренясь, таким образом, в раздвоении между отдельным *лицом* и *обществом*, философия тем самым есть начало распадения между *теорией* и *практикой*, между *школой* и *жизнью*. В самом деле, в области теоретической мысль философа имеет все свое действительное значение и совершенную независимость; здесь мыслитель — полный господин: высказана мысль — сделано дело, ибо здесь мысль есть дело, есть всё. Хотя совершенно естественно в философе желание, чтобы его мысль сделалась мыслью всех других, чтобы признанная им теоретическая истина стала общепризнанною, но если этого и не случится, то *теоретическая* истина ничего не теряет («а все-таки движется!» [100]). В совершенно иное положение становится философ, вступая в область практическую, если он и здесь, в вопросах жизни, захочет действовать как философ, т. е.

установлять общие начала и нормы деятельности, идеалы общественного строя. Очевидно, недостаточно высказать эти принципы и идеалы; должно перевести их в действительность, без этого они не имели бы смысла: *практическая* истина, остающаяся только в теории, есть непоследовательность. А между тем осуществить свои нравственные идеалы не во власти философа: вопросы практические суть дело личного интереса для всех, решение их зависит от общей воли, и, следовательно, здесь философ бессилен против народного большинства; чтобы что-нибудь сделать, он должен сначала ввести свои принципы в умы и воли этого большинства, а для этого ему нужно искоренить прежние, несогласные с его воззрениями верования народа; это же тем более трудно, что эти верования уже давно перешли в действительность, выразились в известных общественных формах, сильных своим фактическим значением и авторитетом давности, против которых одно философское убеждение — орудие слишком слабое. Невозможна для философской мысли двойная победа над народною верою и над обусловленным этою верою общественным строем,— невозможна, пока эта вера сильна, этот строй крепок, а ослабить их прямым, непосредственным действием философское мышление не может. Ослабляются они лишь после многих веков исторического развития, а до тех пор философ, если не хочет быть мечтателем и утопистом, должен совсем отказаться от практических задач, совсем отделиться от народной веры и народной жизни и обратить свою деятельность исключительно на вопросы теоретические, иметь своим предметом существующее, лишь поскольку оно познается *мыслию*, а не поскольку производится *волею*. Таким образом, если в начале бессилие философского сознания перед волею масс, естественно, заставляет философию отказаться от вопросов жизни, то впоследствии уже самое чисто теоретическое свойство задач, разрешаемых философиею, отвлеченный ее характер, лишает ее возможности иметь какое-нибудь значение в области практической, какое-нибудь влияние на жизнь народную.

Именно в таком положении находилась философия западная с самого своего начала и до последнего времени. В средние века для народного большинства духовная жизнь всецело определялась мировоззрением, основанным на христианской вере в форме католичества. Это мировоззрение давало высшие цели для воли, идеальные нормы для деятельности, определяло, таким образом, всю нравственную жизнь; оно же, воплощенное в римской церкви, бесспорно, имело определяющее значение и для жизни общественной.

Христианская вера имела для общего сознания значение безусловное, в нем не могло быть вопроса об ее истинности или разумности. Между тем философия средневековая ставит именно этот вопрос. Таким образом, задача средневековой философии: примирить веру с разумом или оправдать веру перед разумом — не была задачей общего народного сознания — оно не нуждалось в таком примирении,— это была задача только отдельного личного ума; средневековая философия, ставившая и разрешившая такую задачу, ограничивалась школою и потому очень верно называется схоластикою. Таким образом, раздвоение, внешнее отношение между верою и знанием выразилось в раздвоении, во внешнем отношении между жизнью и наукой,— выразилось в *школьном* характере науки.

Этот школьный характер остался и за новою философией, для которой невозможность иметь практическое значение вытекала прямо из ее задачи, заключавшейся в определении общих основных начал сущего, вечной природы вещей и отношения этой вечной природы к субъекту как познающему, причем сначала предполагалось субстанциальное бытие вне познающего субъекта, и в результате развития — в германском идеализме — вечная природа вещей признана тождественною с логическими формами нашего познания. Очевидно, что и задача эта, и результат ее разрешения имеют исключительно теоретический характер, заключая в себе лишь те вопросы, которые ставятся субъектом как только *познающим*, безо всякого отношения к требованиям субъекта как *хотящего* к вопросам воли. В самом деле, рядом с миром вечных и неизменных образов предметного бытия и познания существует другая, изменчивая, волнующаяся действительность — субъективный мир хотения, деятельности и жизни человеческой. Рядом с теоретическим вопросом: *что есть?* — существует вопрос практический: *что должно быть?*, т. е. чего мне хотеть, что делать, во что и из-за чего жить. На этот вопрос теоретическая философия по существу своему не могла дать никакого ответа, а последний корифей этой философии — Гегель прямо отрицает его, смеется над ним. Все, что разумно, говорит он, *есть*, следовательно, ничего *не должно быть*. Предполагать, что истина, благо и т. п. нуждаются в нашей личной деятельности для своего осуществления, очевидно, значит считать их недействительными и бессильными, но недействительная истина есть уже не истина, а пустая произвольная фантазия. Такой взгляд совершенно необходим с точки зрения исключительно теоретической философии, но аргумент Гегеля имеет то неудобство, что доказывает

слишком много: в своем отрицании он захватывает — чего Гегель, конечно, не имел в виду,— всю историческую действительность. Что такое в самом деле история, как не постоянное осуществление человеческой деятельностью того, что сначала является лишь как субъективный, недействительный идеал? То, что теперь *есть*, прежде только *должно* было быть, действительное было лишь желанным; но воля перешла в действие, а действие оставило вещественные результаты. Таким образом, между тем, что есть, и тем, что должно быть, между действительным и желанным, между миром познания и миром хотения нет безусловной отдельности, одно постоянно переходит в другое, нет между ними границы, и отвлеченная философия, утверждая такую границу, утверждает тем лишь свою собственную ограниченность. Эта философия только потому чужда моральной действительности, что она чужда всякой действительности, ибо, как мы видели, в результате ее оказалось, что она, ставя своей задачей познание действительно сущего, на самом деле познавала только возможное или мыслимое, т. е. общие формы всякого бытия, необходимые условия действительности, а не саму действительность.

А между тем именно теперь, в XIX веке, наступила наконец пора для философии на Западе выйти из теоретической отвлеченности, школьной замкнутости и заявить свои верховные права в деле жизни. Прежние религиознобытовые основы западной жизни, частной и общественной, вконец расшатаны были религиозными и политическими движениями последних трех веков. Старое религиозное мировоззрение утратило всякий действительный смысл для большинства образованных людей, во всяком случае перестало быть верховным определяющим началом в их сознании, а в массах превратилось в безжизненное, исключительно на бытовой привычке основанное суеверие. Таким образом, с ослаблением сознания религиозного верховные определяющие начала для жизни приходилось искать в сознании философском, которое должно было тем более выйти из своей логической отвлеченности, что чисто теоретическое развитие философии достигло уже своего последнего завершения в системе Гегеля и далее в этом направлении, как мы видели, идти было невозможно.

Достигнутый результат был признание безусловного значения разума, т. е. человеческого *я, как познающего*. Утверждение Гегелевой философии, что сущность всего есть логическое понятие, равнялось с субъективной стороны утверждению, что сущность человеческого *я* есть логическое *познание*, что субъект, или лицо, имеет значение

только в познании как познающее. Но и тут исключительное утверждение в силу своей исключительности переходит в свое противоположное. В самом деле, если познание человеческое есть безусловное в смысле Гегеля, т. е. если оно не относится ни к чему сущему, не имеет никакого отличного от себя как формы содержания, то, очевидно, в этом познании ничего не познается, оно становится чисто *субъективною* деятельностью познающего, к которому, таким образом, и переходит абсолютное значение. Вместо объективных сущностей старой метафизики единственным действительно сущим признается познающий *субъект*. Высшее значение остается не за логической идеей, а за тем субъектом, который познает ее, которому она *принадлежит*. *Собственная* же сущность субъекта есть его *самоутверждение* или воля, то, что преимущественно выражается в аффектах и хотениях; здесь корень всей субъективной жизни, не исключая и теоретического познания, так как разум есть только орудие для хотения. Таким образом, верховное значение переходит к *человеку* как такому, т. е. в его субъективном, личном бытии. Этот переход ad hominem совершен в германской философии, как известно, Фейербахом, бывшим учеником Гегеля. «Существо человека,— говорит Фейербах,— есть его *высшее существо*; хотя религия называет высшее существо Богом и смотрит на него как на предметное существо, но поистине это есть только собственное существо человека, и потому поворотная точка всемирной истории состоит в том, что отныне Богом для человека должен быть уже не *Бог*, а *человек»* *.

Самоутверждение человека не есть, разумеется, утверждение только данного его бытия — τοῦ εἶναι, но еще и τοῦ εὖ εἶναι [102], т. е. *стремление к счастию,* и если за основу принято самоутверждение человека, то принципом нравственности, верховною нормою деятельности будет человеческое счастье. Человек хочет быть счастливым, и это есть высший закон; притом, так как за основной принцип принят человек *как такой,* а быть человеком *одинаково* принадлежит *всем* людям, то *все* имеют *одинаковое* право на счастье, ибо в принципе не заключается никакого основания для неравенства. Между тем существующие общественные формы отрицают это одинаковое право, допуская *неравенство* сословных, имущественных и государственных *положений*, вследствие чего одним лицам принадлежит то, чего лишены другие, и притом меньшинству принадлежит то, чего лишено большинство, а этим обуслов-

---

* Feuerbach. «Das Wesen des Christenthums», 2. Aufl., S. 402 [101].

ливается для большинства меньшая возможность счастья, нежели для меньшинства. Поэтому для достижения высшей цели — человеческого счастья — необходимо разрушить эти несовершенные общественные формы и заменить их новыми, которые бы дали всем людям одинакую возможность быть счастливыми. Таким образом, высшая цель ближайшим образом определяется как осуществление *всеобщего благосостояния,* что составляет принцип *социализма.*

Но если *in abstracto* верховное начало есть самоутверждение *человека вообще,* то в *действительности,* т. е. для *каждого отдельного лица,* это есть его *собственное* самоутверждение, и если in abstracto высшая цель есть человеческое счастье вообще, необходимым условием которого является всеобщее и безусловное равенство, то в действительности для каждого отдельного лица это есть его собственное счастие, его личное, индивидуальное благо, для которого общественное равенство или неравенство само по себе безразлично. В самом деле, «человек вообще» есть, очевидно, абстракция, действительность которой представляется каждым единичным человеком, но для каждого единичного человека непосредственное значение имеет, очевидно, лишь его собственное счастье, а благо других — лишь относительно, поскольку оно входит в условия его собственного счастия. Переводя верховный практический закон — человек хочет счастия — с отвлеченного языка на живой, мы имеем: *я* — данное лицо — хочу *своего* счастья. Таким образом *антропологический* принцип уясняется как *эгоистический.* Но это уяснение есть самоотрицание социализма, ибо вследствие него, во-первых, социализм теряет свое всеобщее значение, ибо если стремление к общему благосостоянию должно основываться на эгоизме, то оно не имеет никакого смысла для всех тех, чей эгоизм лучше удовлетворяется при существующем общественном неравенстве, кому это неравенство выгодно, т. е. для всех людей привилегированных классов; во-вторых, хотя эгоизм обделенного большинства и должен порождать стремление к изменению существующих общественных форм, но вовсе не с целью установить *всеобщее* равенство и благосостояние (до этого эгоизму никакого дела быть не может), а единственно с целию воспользоваться этим изменением для *своих собственных* личных выгод. Вместо стремления к общему благу необходимо является исключительное самоутверждение каждого отдельного лица в ущерб всем другим, война каждого против всех.

Таким образом, социализм переходит в исключитель-

ный *индивидуализм*, лучшим теоретическим выразителем которого, бесспорно, должен быть признан *Макс Штирнер*. «Я для себя — всё и делаю всё ради себя» *. Высшее вовсе не есть «человек», как утверждает, например, Фейербах,— *я* выше человека. «Что мы — люди — это самое меньшее в нас и имеет значение, лишь поскольку есть одно из наших свойств, т. е. наша собственность» **. «Я человек и вместе больше, чем человек, т. е. я — субъект этого моего простого свойства (быть человеком)» ***. «Итак, прочь все, что не есть *мое* вполне! Вы думаете, что мое дело должно быть по крайней мере «добрым делом»? Что добро, что зло? Я сам свое дело, и я ни добр, ни зол: это одинаково не имеет для меня смысла. Мое дело ни божье, ни человеческое, оно не есть истинное, не есть благое, справедливое, свободное и т. д., но исключительно *мое*, и оно не есть всеобщее, но *единственное*, как я сам. Кроме меня, для меня нет ничего!» ****

Итак, после того, как философский рационализм отверг всякую объективную реальность в *теории*, отвергаются теперь в *практике* всякие объективные начала нравственности. Единственным жизненным началом становится безусловное, исключительное самоутверждение отдельного, *я*. Я для себя — бог; все для меня имеет значение лишь как мое средство; я не признаю в другом лице границы своего эгоизма: единственная граница для меня есть граница моего могущества. «Я вывожу всякое право и всякое оправдание из *меня*: я имею право на все, что в моей силе» *****. «Право разрешится в свое ничтожество, когда будет поглощено *силою*, т. е. когда поймут, что значит: сила прежде права. Тогда всякое право (Recht) заявит себя как преимущество (Vorrecht), а само преимущество — как могущество, как преобладание (Ubermacht)» ******.

Но в необходимом признании ограниченности моего могущества уже заключается самоотрицание этого индивидуализма. Я — бог для себя: но это «для себя» превращает мое божество в злую иронию.

> Великий бог в груди моей сокрыт;
> Он душу мне волнует и тревожит —
> Внутри меня всецело он царит,
> Но в мире внешнем ничего не может [109].

---

* Max Stirner. «Der Einzige und sein Eigenthum», 214 [103].
** Ibid., 228—229 [104].
*** Ibid., 233 [105].
**** Ibid., 8 [106].
***** Ibid., 248 [107].
****** Ibid., 275 [108].

В мире внешнем божество мое встречается с бесчисленным множеством других богов, для которых оно само есть только внешнее средство. Но пусть бы я победил всех своих богов-соперников и заставил бы их признать мое божество — все-таки это божество осталось бы только субъективным: в признании других, как первоначально в моем собственном; объективно же я все-таки останусь ничтожным и бессильным перед неизменною силой природного, внешнего мне закона вещественного бытия. Объективная реальность, давно исчезнувшая для логического понятия, сохраняет всю свою практическую действительность для живого человека как *необходимость физического страдания и смерти*. Перед этой внешнею действительностью, которая рано или поздно превратит мое божество в блюдо для червей — таких же богов для себя,— перед этой внешнею действительностью мое самоутверждение абсолютно бессильно.

Единственным средством сохранить мое самоутверждение против естественного закона, мою независимость от него является самоубийство. Но тут уже самоутверждение равняется самоотрицанию, да и независимость тут только призрачная, ибо я не могу уничтожить себя одним свободным актом своей воли: мое решение всегда физически обусловлено и исполнение его также. Итак, я никаким образом не могу осуществить своего самоутверждения, я должен отказаться от него. Но я не могу отречься от него в пользу мертвой и слепой вещественной необходимости: резигнация [110] перед материальной силой для меня — силы разумной — немыслима.

Подчинение внешней материальной силе невыносимо для самоутверждающегося *я*, а между тем оно необходимо для него, именно поскольку он стоит на точке зрения исключительного самоутверждения, ибо так как для этой точки зрения все внутреннее значение принадлежит частному, особному бытию субъекта, то понятно, что бытие всеобщее, закон всего должен являться ему совершенно чуждым, безусловно внешнею необходимостью, против которой он не может бороться, но с которой не может и примириться, ибо такое примирение было бы для него уничтожением.

Внутренняя связь практического индивидуализма с теоретическим материализмом, убийственная для обоих, разрывается философским утверждением: вещество есть только явление; сила всеобщего не есть вещественная, механическая, сила всеобщего в своем существе есть *воля*,

всеобщее однородно с частным, *не*-я в своей сущности есть то же, что и я.

> Ihr folget falscher Spur
> Denkt nicht: wir scherzen!
> Ist nicht der Kern der Natur
> Menschen im Herzen? [111]

Самоутверждающаяся личность должна подчиняться не слепой материальной силе, примирение ее с всеобщим не есть ее уничтожение. Отсюда понятно огромное практическое значение философии воли и представления. Но первый основатель этой философии — Шопенгауэр — естественным образом выразил новый принцип в форме односторонней и ограниченной. Как бы ослепленный светом открытой им истины, он не мог ясно различить того логического содержания, которое в ней заключается. Утвердивши, что сущность всего есть воля и что частное, таким образом, субстанциально тождественно с всеобщим, он на этом и остановился, не разъясняя точного разумного смысла этих положений и не развивая их необходимых логических последствий. Отсюда та странность, что Шопенгауэр обыкновеннопринимает *существенное единство* личной воли с мировою субстанцией за их *актуальное тождество*, вследствие чего в его нравственной философии, как мы видели, самоотречение личного произвола является самоотречением мировой воли, что уже не имеет никакого разумного смысла. В метафизике же вследствие того, что он утверждает волю совершенно абстрактно, в отдельности от представления и разума, она является у него как слепая сила, ничем в сущности не отличающаяся от материи.

Свое необходимое развитие принцип воли получает, очевидно, лишь чрез присоединение логического или идеального момента, когда воля мыслится не абстрактно, а как действительная воля, т. е. с предметным содержанием или идеей. Переход к этому мы находим в системе Гартмана. Но вследствие указанной в предыдущей главе формальной ограниченности всей западной философии, которую (ограниченность) разделяет и Гартман, оба первоначала — воля и идея,— несмотря на их соединение, сохраняют у него свою отвлеченность, утверждаются сами по себе, так что это соединение их есть лишь сопоставление двух абстрактов, принятых за нечто самобытно существующее. Понятно, что воля сама по себе признается, безусловно, неразумною, а идея сама по себе абсолютно бессильною, лишенною всякой активности. Начало действительности, по Гартману, есть исключительно воля — на-

чало неразумное, и потому действительное бытие представляет существенный характер неразумности, оно есть то, что не должно быть; всякое действительное бытие по существу своему есть страдание и бедствие, потому что оно происходит не из абсолютного разума или идеи, которая, по Гартману, совершенно пассивна, а полагается бессмысленным переходом воли из чистой потенции или небытия в акт. Если, таким образом, первоначальное происхождение самого существования есть факт неразумный, чистая случайность (Urzufall), то признаваемая Гартманом разумность или целемерность мирового процесса имеет значение только вторичное и отрицательное: она состоит в постепенном уничтожении того, что положено первичным неразумным актом воли; чрез образование сознания разум эмансипируется от воли, и всему существующему дается возможность отрицанием жизненного хотения возвратиться опять в состояние чистой потенции или небытия, что и составляет последнюю цель мирового процесса.

Итак, в этой системе страдание и отчаяние отдельной особи снимаются в страдании и отчаянии всего сущего, частное, единичное самоубийство заменяется самоубийством всеобщим, коллективным. Но это самоубийственное воззрение имеет свое основание лишь в той стороне Гартмановой философии, которая составляет ее преходящую ограниченность. Прочный же, из несокрушимых эмпирических материалов орудием крепкой логики возведенный фундамент сверхсознательного или всеединого духа требует лучших (и в логическом и в практическом смысле) заключений, чем те, какие хочет на нем основать сам его создатель; и хотя принцип всеединого духа и содержит основания для относительного, практического пессимизма, но для коллективного самоубийства в нем не заключается ни логической возможности, ни практических мотивов. Пояснение и доказательство этих утверждений составляет последнюю задачу настоящего исследования. Исполнение этой задачи должно устранить из системы Гартмана противные здравому разуму элементы, в ней находящиеся, и показать в их истинном значении положительные результаты, достигнутые ныне философией.

V

Приступая к определению положительных результатов философии бессознательного, или, что то же, положительных результатов всего доселешнего философского развития, я буду рассматривать эти результаты (сообразно с

древним разделением философии) сначала по отношению к *диалектике*, или учению о *познании* *, затем по отношению к *метафизике*, или учению о *сущем*, и, наконец, по отношению к *ифике*, или учению о *долженствующем быть*.

Первый, поверхностный анализ всей области познаваемого открывает нам три коренные источника познания: *опыт внутренний*, в котором мы познаем свое субъективное бытие в его действительности, затем *опыт внешний*, в котором мы познаем внешнее бытие в его реальности, и, наконец, *рассуждение* (ratiocinatio), или чисто логическое познание, в котором мы не познаем никакой реальности и никакой действительности, а утверждаем только известные необходимые условия или законы бытия. Рассматривая взаимное отношение этих родов познания, мы находим, во-первых, что познание чисто логическое и внешний опыт не существуют в отдельности друг от друга, а всегда соединены, хотя в различной степени. Так, несомненно, что чисто эмпирический материал, состоящий из ощущений внешних чувств, становится опытным познанием только тогда, когда эти ощущения объективируются и комбинируются по известным общим и необходимым законам, так что даже непосредственное внешнее воззрение, в котором мы имеем не простые ощущения, а целые связанные между собою представления, есть уже дело умозрения, хотя и бессознательного; что же касается до внешнего опыта *научного*, до так называемой эмпирической науки, то нечего и говорить, что в ней умозрение, и притом на степени сознательного мышления, играет главную роль, ибо ни одна научная истина не дается в непосредственном опыте (а между тем, как только что было замечено, и сам этот непосредственный опыт на самом деле есть уже результат умозрения). Но если, таким образом, нет чистой эмпирии, то, с другой стороны, нет и чистого умозрения, ибо если предметное познание образуется умозрением, то из этого следует, что умозрение дает форму предметного познания и в отвлечении от своего эмпирического содержания представляет только пустые возможности, как это было показано в начале предыдущей главы. Это несомненно относительно *логических категорий* как *общих условий* бытия; что же касается до отвлеченных представлений, или *родовых понятий*, то очевидно, что они, как результат *отвлечения*, предполагают эмпирические данные, а сами по себе представляют также лишь пустую возможность. Такое же

* Точнее, нежели общеупотребительные названия *диалектика* и *логика*, искусственное название *гносеология*.

отношение имеет рациональное или логическое познание и к данным *внутреннего* опыта. Элементы внутреннего мира, так же как и внешнего, могут быть образованы в *действительное* познание только при посредстве известных логических условий или законов, но столь же очевидно, что и здесь эти условия или законы сами по себе еще не дают никакого действительного познания, представляют только пустую возможность, осуществляемую лишь благодаря непосредственным данным внутреннего опыта. Отношение логического познания к опыту в области предметной было достаточно объяснено в предшествующей главе по поводу Гегелевой философии. Здесь я остановлюсь несколько на показании того же отношения в области внутренних явлений, имея в виду преимущественно английскую школу эмпирической психологии.

Существует, положим, известный психологический закон, по которому данные внутренние состояния соединяются между собою, при известных обстоятельствах, известным, определенным образом. Школа Локка утверждает, что мы познаем этот закон исключительно эмпирически — только как известное существующее отношение явлений. Между тем если это есть действительно закон, а не случайный факт, то он, очевидно, не может ограничиться одним *данным* отношением последовательности и сосуществования, ибо в таком случае мы могли бы утверждать это отношение только для известных в нашем опыте случаев и не имели бы никакого права признавать его за общий закон для *всех* однородных случаев, когда-либо бывших или будущих. Даже такой крайний эмпирик, как Дж. Ст. Милль, признает, что закон, т. е. известное отношение причинности (в том смысле, какой дается причинности в этой школе), выражает всегда отношение безусловно постоянное или необходимое. Но если бы эта связь ограничивалась одним *нашим действительным* опытом, то, очевидно, мы были бы не вправе выходить из пределов данного опыта, что мы делаем, когда утверждаем известную связь как безусловно постоянную, т. е. не только как имевшую место в известных нам из действительного опыта фактах, но и как долженствующую иметь место во *всех* одинаковых случаях. Утверждать такую безусловно постоянную связь двух явлений мы можем, только если в самом *существе* или *понятии* данного явления, т. е. в его *общих* свойствах, отвлеченно от всех внешних отношений, заключается уже необходимость другого явления. В самом деле, два явления внутреннего мира существуют для нас, во-первых, в данных действительных

опытах и, во-вторых, в общем, отвлеченном понятии о них; точно так же двояко представляется и их связь. Теперь, если бы *мыслимая* связь этих явлений была бы *только* отвлечением от их действительной связи в *данных опытах,* то, очевидно, она могла бы иметь значение только для *тех* данных случаев, ибо ясно, что отвлечение от известных данных опытов может ручаться только за эти данные, а никак не за всякий, положим будущий, опыт. Если же мы полагаем такое ручательство (как это делают и сами эмпирики), то это, несомненно, доказывает, что хотя общие понятия известных внутренних явлений и суть с субъективной стороны лишь отвлечения от данной действительности этих явлений, однако раз это отвлечение сделано, раз общие понятия существуют, то уж общая связь между ними выводится мыслью исключительно из общих необходимых свойств, без всякого отношения к каким бы то ни было частным опытам и потому-то представляет тот характер всеобщности и необходимости, который на самом деле принадлежит мыслимой нами связи, тогда как в противном случае если бы эта связь получалась нами всецело из действительных частных опытов, то признание ее и ограничивалось бы только теми данными опытами, чего, однако, на самом деле не бывает. Поясню это примером.

Нет никакого сомнения, что основные факторы психических явлений — воля и представление — известны нам только из действительного внутреннего опыта данных хотений и представлений: если бы — per impossibile [112] — в нашей внутренней действительности не было никаких *данных* хотений и представлений, то не могли бы мы ничего знать и о хотении и представлении *вообще*. Но раз мы получили эти понятия посредством опыта, то общая связь между ними, по которой всякому действительному хотению должно соответствовать известное представление как предмет или цель хотения,— эта необходимая связь между волей и представлением выводится уже из самих их общих понятий или из их *существа* совершенно независимо от каких-либо частных опытов; ибо если бы это общее отношение было бы только отвлечением от данных в действительном частном опыте отношений, то оно и не шло бы дальше этого частного опыта; на самом же деле, напротив, мы утверждаем, что *всегда* и *везде,* во *всех* без исключения существах, хотение *необходимо* соединено с представлением; противное, говорим мы, *невозможно*, потому что противоречит самому *существу* или *понятию* воли. Таким образом известное отношение между явлениями внутреннего опыта выводится нами из их общего понятия и потому

утверждается как всеобщее и необходимое. Разумеется, что отношение получает свою *действительность* только в данных явлениях, помимо которых оно есть только пустая возможность; но, с другой стороны, эти данные явления *возможны* только при этом логическом отношении, которое, следовательно, составляет *необходимое условие* их существования. Очевидно, что логическая связь между волей и представлением нисколько не определяет действительность этих внутренних явлений, точно так же как та безусловная истина, что дважды два — четыре, нисколько не определяет действительности вещей, подлежащих этим числам; но как скоро воля и представление существуют в действительности, логическое отношение, их связующее, является для них безусловною необходимостью; также невозможно предположить, чтобы в каком-нибудь частном случае воля не была соединена с представлением, как невозможно при действительном существовании исчисляемых вещей предположить, чтоб в каком-нибудь частном случае дважды два не равнялось четырем.

Отсюда уже ясно, что отношение логического или априорного познания к непосредственному опыту в области явлений внутренних или психических совершенно тождественно с таким же отношением в области явлений внешних или физических. И тут и там общие логические формы, будучи сами по себе только пустыми возможностями, при существовании соответствующей им действительности представляют ее необходимое условие или *закон*. Если логическая форма вне действительности есть только возможность, то действительность сама по себе вне логической формы есть невозможность, следовательно, ее и нет совсем. Итак, на основании сказанного мы должны признать, что познание эмпирическое (как во внешнем, так и во внутреннем опыте) и познание логическое или априорное не составляют двух радикально отдельных и самобытных областей знания: они необходимы друг для друга, так как познание эмпирическое возможно только при логических условиях, а познание логическое действительно только при эмпирическом содержании. Но для того чтобы эта высказанная теперь мною важная истина, требующая неразрывного и равноправного соединения чистой логики и эмпирии, могла быть признана, необходимо было, чтобы эти два основных элемента познания были исчерпаны в их особенной исключительности, вследствие чего их односторонняя ограниченность стала бы очевидною. И в самом деле, мы видим в развитии западной философии два главных направления: *рационалистическое*, выводящее все познание из общих

понятий, и *эмпирическое*, выводящее его исключительно из действительного опыта. Противоположность эта выражалась, как известно, еще в средневековой схоластике, которая разделялась в этом отношении на *реализм*, признававший общие понятия (universalia) за выражение действительного бытия и потому выводивший из них действительное познание, и *номинализм*, видевший в этих общих понятиях исключительно результаты нашего отвлечения, условные знаки или просто имена (nomina), а действительное познание признававший только в непосредственном восприятии. В новой философии *каждое* из этих двух направлений проходит в своем развитии *три соответственные момента*. В *направлении рационалистическом* эти три момента выражаются: 1) так называемой *догматической метафизикою*, главные представители которой были Декарт, Спиноза и Лейбниц с Вольфом. Сущность этого первого момента в гносеологическом отношении состоит в безотчетном отождествлении мышления с действительным (т. е. независимым от нашей мысли) бытием, ибо здесь предполагается, что в присущих нашему уму общих понятиях мы мыслим действительные самобытные сущности, так что истинное познание получается из этих первоначальных понятий (ideae innatae, veritates aeternae) и, следовательно, априорно. В этом моменте предполагается самостоятельное, внешнее нашему мышлению бытие, но это бытие безотчетно утверждается как вполне соответствующее нашему мышлению о нем: мышление и бытие покоятся здесь в безразличном единстве; 2) с началом же различения или отчетливого анализа является необходимое сознание, что если наше познание априорно, т. е. имеет своим источником исключительно наше собственное субъективное мышление, то мы ничего не можем знать о том, что находится *вне нашего* сознания, и что, следовательно, если есть самобытная сущность, то она для нас, безусловно, непознаваема, знаем же мы только *явления* в нашем *субъективном* сознании, определяемые его общими формами. Таков результат Кантовой *критики разума*, выражающей этот второй главный момент философского рационализма. Но если все, что мы знаем, не выходит за пределы нашего сознания, то и самое различение между самобытно сущим и явлением, между тем, что есть *в себе*, и тем что есть *для нас*, есть различение в нашем же сознании, и само понятие об этом сущем в себе есть только понятие нашего же разума, следовательно, 3) *понятия нашего разума* суть *все*, и он таким образом освобождается от своего субъективного характера, становится разумом *универсальным*, и противо-

речие между субъективным мышлением и объективным бытием снимается в безусловном тождестве абсолютной идеи. Этот третий, и окончательный, момент рационализма, выраженный, как известно, в философии Гегеля, есть, таким образом, возвращение к первому моменту, но уже на степени полного сознания. Взаимное отношение этих трех фазисов в развитии рационализма может быть выражено в следующем:

1. (*Major*[113] догматизма): истинно сущее познается в априорном познании.

2. (*Minor*[114] Канта): но в априорном познании познаются только формы нашего мышления.

3. (*Conclusio*[115] Гегеля): ergo формы нашего мышления суть истинно-сущее.

Или: 1. Мы мыслим сущее.
2. Но мы мыслим только понятия.
3. Ergo сущее есть понятие.

Подобный же ход развития представляет и *направление эмпирическое*. Основанное в новой философии Бэконом, оно, 1) утверждая единственным источником познания действительный опыт, предполагает сначала, что в этом действительном опыте, в эмпирических данных мы познаем подлинную природу внешнего для нас бытия. Так у самого Бэкона и отчасти у Гоббса. 2) Ясно, однако же, что если единственный источник нашего познания о внешнем мире есть *наш* действительный опыт, то мы познаем этот мир лишь настолько, насколько он действует на нас или относится к нам посредством наших внешних чувств, ибо в противном случае мы должны бы были иметь о внешнем мире предварительные понятия или врожденные идеи; но существование таких идей опровергается анализом эмпирии. Правда, познание наше слагается из чувственных данных, переработанных рефлексией (Локк). Но рефлексия эта, как состоящая из операций нашего же ума, имеет, очевидно, только субъективное значение. Таким образом, первичным источником нашего познания о внешнем мире служат данные внешних чувств. Но все, что дается внешними чувствами, заключается в различных ощущениях, ощущения же суть состояния нашего субъективного сознания. Поэтому то, что мы называем внешними вещами, будучи всецело образованы из наших ощущений, суть лишь *представления* или идеи в *нашем духе* (Беркли). 3) Но если единственный источник нашего познания есть наш действительный опыт, то мы одинаково не можем признать самобытности или субстанциальности как за внешними вещами, так и за нашим духом, ибо в действительном опыте

мы ведь не находим духа в нем самом как субстанции, а лишь в различных *эмпирических состояниях сознания*, к которым, таким образом, и переходит вся действительность. Эта последняя степень эмпиризма выражается уже Юмом, а в новейшее время — Джоном Стюартом Миллем, которого система логики хотя и совершенно лишена философского творчества, но по последовательности, ясности и полноте в проведении эмпирического принципа имеет для этого направления приблизительно такое же значение, какое имеет «Логика» Гегеля для направления рационалистического.

Взаимное отношение ступеней в развитии эмпиризма может быть выражено в таком силлогизме:

1. (*Major* Бэкона). Подлинно сущее познается в нашем действительном опыте.

2. (*Min*[or] Локка и пр.). Но в нашем действительном опыте познаются только различные эмпирические состояния сознания.

3. (C[onclusio] Милля). Ergo различные эмпирические состояния сознания суть подлинно сущее.

Отсюда можно видеть, что крайние выводы обоих противоположных направлений — рационалистического и эмпирического — сошлись в одном существенном пункте, именно в том, что оба одинаково отрицают собственное бытие как познаваемого, так и познающего, перенося всю истину на самый *акт познания*; так что и исключительный рационализм, и исключительный эмпиризм входят как два вида в одно родовое понятие *формализма* (ибо если нет ни познающего, ни познаваемого, то остается одна только *форма* познания). Разница между логикою Гегеля и логикою Милля в этом отношении лишь та, что у Гегеля в актуальном познании первенство принадлежит общим логическим понятиям, из которых уже выводится, между прочим, и чувственное познание, у Милля же, напротив, первичным признаются чувственные состояния сознания, из которых уже происходят чрез отвлечение высшие логические идеи. Если рационализм не может выйти из заколдованного круга общих понятий и достигнуть частной действительности, то эмпиризм, напротив, ограниченный частными данными феноменальной действительности, никак не может, оставаясь в себе верным, достигнуть до всеобщих и неизменных законов, необходимых для настоящего познания. Как мы видели, логический и эмпирический элементы одинаково необходимы для истинного познания, и, следовательно, исключительное обособление того или другого из этих элементов есть в обоих случаях одностороннее *отвле-*

чение, так что общая этим двум направлениям ограниченность может быть ближе определена в понятии *абстрактного формализма.*

Надлежащий синтез элементов логического и эмпирического находим мы впервые в философии «бессознательного» Гартмана. Хотя уже в философии воли и представления Шопенгауэра содержатся оба эти элемента, но не в адекватном отношении: признавая подлинно сущим только то, что познается в непосредственном внутреннем опыте, именно *волю*, Шопенгауэр все содержание логического познания переносил на сторону субъективного представления, что приводило его к явным абсурдам, избегнуть отчасти которых он мог, только, как мы видели, вступая в противоречие со своими первыми началами. У Гартмана же логика и эмпирия совершенно равноправны: все познание выводится им из эмпирии, но из эмпирии, обусловленной логическим мышлением. Его девиз — «умозрительные результаты по индуктивной естественнонаучной методе». Но очевидно, что никаких умозрительных результатов нельзя получить из чистой эмпирии так, как ее понимает, например, английская школа, т. е. из исследования данной действительности, частных фактов, в их эмпирической частности принимаемых за первое начало. Очевидно, что из такого исследования, как бы оно точно и тонко ни было, можно получить только частные результаты, имеющие значение только для той данной действительности, которая подлежала нашему действительному исследованию: мы можем узнать, таким образом, что в таких-то и таких-то случаях, подпавших нашему наблюдению, происходило то-то и то-то, такие явления были находимы (как в прямом наблюдении, так и посредством экспериментов и анализа) в таких-то и таких-то отношениях между собою — вот и всё: никаких всеобщих и неизменных законов, которыми так величаются бессознательные эмпирики, мы этим путем найти не можем, ибо всякая данная наличная действительность за себя только и ручается.

Ясно, что эмпиризм не владеет тем волшебным словом (λόγος), что может превращать частные и случайные факты во всеобщие и необходимые истины. Для этого превращения нужно, чтобы то логическое мышление, которое преобразует данные непосредственного опыта, имело бы уже само в себе характер всеобщности и необходимости и содержало бы неизбежные условия или универсальные законы действительности. В этом признании Гартман сходится с истиною рационализма; но, с другой стороны, он избегает исключительного утверждения рационализма, по

которому логическое понятие есть не только закон действительности, но и сама всецелая действительность, не только обусловливает действительное существование, но и само из себя его производит. Гартман, напротив, хорошо знает, что закон сущего столь же ничтожен без этого сущего, которого он есть закон, как и это сущее невозможно без своего логического условия. Поэтому все те философские выводы, которым сам Гартман придает прочное значение *, основаны на несомненных данных действительного опыта и только благодаря этому становятся действительными истинами, а не пустыми только возможностями. Вот все, что можно сказать о гносеологической стороне в философии бессознательного; потому что хотя в главной (индуктивной) части этой философии мы и находим применение истинного философского метода, но принцип этого метода, его общие теоретические основания, т. е. именно то, что составляет гносеологию, или учение о познании, выяснены Гартманом очень недостаточно — недостаток, отражающийся и на его *метафизике*.

Так как истинно-сущее — предмет метафизики — имеет бытие для нас, очевидно, только через наше познание (это тавтология), то ясно, что отношение известного философского направления к метафизике всецело определяется его учением о познании — логикой или гносеологией этого направления. Поэтому мы можем a priori сказать, что те два односторонние направления западной философии, которые в отношении гносеологическом определяются как рационализм и эмпиризм, к метафизике относятся чисто отрицательно, именно в своей последовательности оба одинаково отрицают самую возможность метафизики. И во-первых, так как рационализм на своей последней степени приходит к безусловному отождествлению бытия с познанием, к тому утверждению, что сущее получает свое истинное бытие только в нашем познании о нем, то, очевидно, этим совершенно упраздняется метафизика как учение о *сущем в себе* в различие от логики как учения о *нашем познании*. И действительно, отрицание самостоятельной метафизики, ее совершенное поглощение логикою, составляет, как известно, отличительную особенность последовательного рационализма, т. е. гегельянства. С другой стороны, и эмпиризм, признавая единственным источником всякого позна-

---

* Гартман настолько добросовестен, что те нелепости своей метафизики, которые были нами указаны в своем месте, нисколько не выдает за несомненную истину,— см., напр., «Philosophie des Unbewussten», 2. Aufl., S. 683 [116]. Положительное значение утверждает он только за теми своими выводами, которые на самом деле имеют его несомненно.

ния наш данный опыт, в котором мы находим только состояния нашего же собственного сознания, тем самым отрицает возможность метафизики как познания о сущем в нем самом, причем эмпиризм или останавливается на этом отрицании метафизического *познания*, признавая, однако, действительное *бытие* за предметом метафизики, т. е. за сущим самим в себе, и утверждая только безусловную *непознаваемость* этого сущего, которое, таким образом, принимается за чистое *x*: такое переходное воззрение (которому в рационализме соответствует критическая философия Канта) представляется в эмпирическом направлении французскими позитивистами, а из англичан, например, Гербертом Спенсером; или же с вполне последовательным проведением эмпирического принципа устраняется и признание самого *существования* метафизической сущности; ибо если — согласно с принципом эмпиризма — все действительное познание получается из данного опыта, то все понятия, которым в этом опыте ничего не соответствует, суть или фикции, или пустые абстракты, а таково именно сущее само в себе, ибо в действительном опыте мы не имеем ничего подобного: этот окончательный эмпиризм (к которому склоняется, например, Стюарт Милль), подобно окончательному рационализму Гегеля, потому отрицает метафизику, что здесь самый предмет метафизики сводится к нулю, причем у Милля метафизика исчезает в эмпирической психологии, как у Гегеля в абсолютной логике.

Должно, однако, заметить, что если и рационализм и эмпиризм, входя в разум своих основных начал, отвергают всякую метафизику вместе с ее предметом, то на первых, бессознательных ступенях своего развития оба эти направления естественным образом порождают соответствующие метафизические системы. Эти незрелостью мысли одинаково отличающиеся системы суть: в направлении рационалистическом —*абстрактный спиритуализм*, в направлении же эмпирическом — *материализм*. Что касается до первого, образчики которого в новой философии можно найти у Декарта или у Вольфа, то сущность его состоит в том, что, с одной стороны, абсолютное первоначало все сводится к абстрактным логическим определениям, но так как чисто логическое значение этих определений еще не сознано, то, с другой стороны, составленному из них первоначалу приписывается самобытное, независимое от нашего мышления существование в виде абсолютной субстанции, верховной монады, вместилища всякой реальности (Inbegriff aller Realität) и т. п. На этом же основан тот пустейший *деизм*, которым доселе пробавляется популярная философия и ли-

беральная теология во Франции, Англии и Америке *. Сущность же *материализма* состоит в том, что, с одной стороны, принимается за реальное первоначало нечто эмпирически данное (вещество), но так как чисто эмпирическое значение этого данного еще не сознано, то, с другой стороны, этому эмпирическому веществу приписывается значение безусловной и всеобщей сущности, что выходит уже из пределов эмпирии, имеющей дело только с данною частною действительностью, а никак не с всеобщими сущностями; а так как материалисты не дают себе никакого отчета в этом своем переходе за границы эмпирии, а, напротив, воображают, что находятся на твердой эмпирической почве, то материализм по справедливости может быть назван *бессознательною метафизикою эмпиризма*. Если, таким образом, абстрактный спиритуализм бессознательно изменяет рационалистическому принципу в том, что обособляет свою абсолютную логическую субстанцию, приписывая ей реальное, т. е. эмпирическое, существование, то материализм, наоборот, изменяет принципу эмпирическому (столь же бессознательно) в том, что обобщает свой реальный эмпирический объект (вещество), приписывая ему всеобщее и необходимое, т. е. логическое значение; другими словами, абстрактный спиритуализм трансцендирует из общего логического понятия в область частной эмпирической действительности (ибо он ставит свое абсолютное существо вне других существ, рядом с ними, следовательно, как частное), материализм же ** трансцендирует, наоборот, из частной эмпирической действительности в область общего логического понятия. Признание, что эти метафизические системы основаны на таком бессознательном переходе законных границ, ведет необходимо к отрицанию этих

---

* Так как этот, на бессознательной метафизике основанный, деизм украшается иногда общим родовым именем рационализма, то в отличие от настоящего философского рационализма его должно обозначить как рационализм *пошлый* (vulgaris).

** Чтобы не возвращаться к этому предмету, скажу здесь еще несколько слов о материализме. В развитии философии западной эта система имела свое настоящее место в начале новых времен, когда в самом деле и явились лучшие ее представители (Гоббс, Гассенди и др.). Но, как бессознательная метафизика эмпиризма, эта система и во все последующие времена исповедовалась эмпириками, недодумавшимися до сущности своего принципа и лишенными философского образования; а в эпохи умственного кризиса, когда настоящая философия оскудевает, такие бессознательно метафизирующие эмпирики поднимают свой голос и получают преобладающее значение, подобно тому «как в запустелой деревне начинают хозяйничать волки». Такое волчье царство в философии видели мы в очень недавнее время.

систем, а в окончательном результате, как мы видели, оба направления приходят к отрицанию и самого предмета метафизики.

Но если несомненно, что обе бессознательные метафизики делаются невозможными через дальнейшее философское развитие, то это, разумеется, не относится к метафизике вообще в смысле познания истинно сущего — в отличие от нашего данного субъективного познания, как абстрактно-логического, так и чувственно-эмпирического. Мы видели, что отрицание метафизики, присущее обоим направлениям западной философии, происходит из собственной ограниченности или односторонности этих направлений, и потому такие философские учения, которые пытаются снять эту ограниченность, необходимо восстановляют метафизику (в сказанном смысле), как мы это и видим в системах Шопенгауэра и в особенности Гартмана. Если, в самом деле, ни чистая эмпирия, ни чистое мышление не могут вывести нас из субъективной сферы, то истинный синтетический метод философии (первое значительное применение которого мы находим у Гартмана), основывающийся на том признании, что хотя все наше действительное познание и происходит из опыта, но самый этот опыт уже предполагает как условие своей возможности всеобщие логические формы, которые, однако же, вовсе не субъективны, ибо в нашем субъективном мышлении, обособляющем эти формы, они суть только абстрактные понятия, пустые возможности, действительное же бытие имеют только в своей *независимой от нас* конкретности с эмпирическим существованием; так что соединение логического и эмпирического элементов вовсе не производится нашим субъективным познаванием (как это утверждал Кант в своем «синтезе a priori»), а напротив, первее нашего сознания и им предполагается — этим самым утверждает, что в нашем познании мы относимся к самобытно сущему, чем и полагается возможность метафизики. Но с другой стороны, теперь уже не принимается (как это делалось в старой догматической метафизике), что истинно-сущее пребывает само по себе как отдельное существо вне познающего (в каком случае невозможно было бы метафизическое познание, как это и доказано Кантовым критицизмом), а предполагается, напротив, существенное тождество метафизической сущности с познающим, т. е. с нашим духом, эта сущность определяется, таким образом, как *всеединый дух*, которого наш дух есть частное проявление или образ, так что чрез наш внутренний опыт мы можем получить действительное познание о метафизическом существе.

Но если в этом предположении выражается единственное * условие возможности метафизики, то, очевидно, для того, чтобы метафизика стала действительным познанием, необходимо *доказать* действительность предполагаемого тождества метафизического существа с познающим, доказать, что это существо действительно имеет духовную природу. Так как несомненно, что в действительном мире нашего опыта метафизическая сущность не дана нам непосредственно, то мы можем узнать ее природу только чрез ее проявление, или действие, и доказать духовный характер ее можем мы, только показавши духовность ее проявлений в действительном мире, а так как отличительная особенность духовного проявления, или действия, есть целесообразность, т. е. действие от себя, предполагающее *волю*, определенную *идеею* как целью, то, следовательно, для доказательства духовной природы метафизического существа должно показать, что в мире нашего опыта, кроме тех целесообразных, или разумных, действий, которые принадлежат отдельным частным субъектам, есть еще другие, общие целесообразные, или разумные, действия, которые, таким образом, могут принадлежать уже только общей метафизической сущности. Такое-то бесспорное доказательство дано Гартманом в основной части его философии чрез применение истинного философского метода, т. е. чрез выведение из несомненных эмпирических данных того, что в них необходимо логически заключается. Во всех сферах нашего опыта, как в природе внешней, так и в мире человеческом, показано Гартманом, что помимо сознательной деятельности тех или других особей явления определяются целесообразным действием духовного начала, независимо ни от какого частного сознания и по своей внутренней силе бесконечно превышающего всякую частную сознательность и потому называемого им *бессознательным* (das Unbewusste) или же *сверхсознательным* (das Ueberbewusste) **. Далее, разлагая логически общепризнанный субстрат естественных явлений — вещество, Гартман показал, что оно всецело сводится к действию духовных элементов воли и представления, атрибутов того же сверхсознательного духовного начала, так что вещественность в обыкновенном смысле есть только *явление*, внешнее отношение к другому, результат частного обособления духовных начал. Таким образом, ду-

---

* Потому что единственное существо, нам доступное, есть наше собственное, следовательно, только в нем можем мы познавать и другое.

** Этот последний термин введен Гартманом как более правильный в пятом издании «Philosophie des Unb[ewussten]» в главе «Das Unbewusste und der Gott des Theismus» [117].

ховное первоначало обусловливает весь вещественный мир со всеми его формами и, следовательно, само по себе свободно от этих форм. Оно свободно от пространства и от времени; начала непосредственного существования и логической сущности — воля и идея — соединены в нем нераздельно; оно есть безусловно единичное и вместе всеобщее существо, всеединый дух, das Alles umfassende Individuum, *welches Alles seyende ist,* das absolute Individuum, oder das Individuum κατ'ἐξοχὴν * [118].

Хотя, таким образом, мы и не можем знать непосредственно абсолютную сущность, однако мы указанным путем с совершенною достоверностью узнаем следующее: 1. *Есть всеединое первоначало всего существующего.* 2. *Это всеединое первоначало в своей проявляемой действительности, которую мы познаем в области нашего опыта, представляет несомненно духовный характер.* 3. *Эта духовная действительность принадлежит первоначалу независимо от нашего сознания и первее его,* ибо тот мир, в котором мы со своим сознанием составляем только одно из явлений (хотя бы и служащее целью всем остальным), уже предполагает в своем определенном бытии духовную деятельность первоначала (чем опровергается вульгарный пантеизм).

Если это из положительных данных логически выведенное воззрение сравнить теперь с теми мертворожденными фантазиями, которые мы находим у Гартмана там, где он излагает свои принципы *in abstracto* (в особенности в главе «Die letzten Principien») [119], то откроется несомненное противоречие. Во-первых, вместо *абсолютно конкретного* и потому *действительного* первоначала мы находим здесь какую-то безобразную двойню абстрактных ипостасей — воли и идеи. Далее, в противоположность с логически необходимым утверждением самого Гартмана, что метафизическое первоначало не подлежит времени и, следовательно, не может находиться ни в каком поступательном движении и развитии, тут мы узнаем, что метафизическая воля вместе с идеей в определенный момент перешла из состояния чистой потенции, или небытия, в действительность, совершает во времени мировой процесс и затем во времени же, в определенный момент исторического будущего, имеет обратно перейти из бытия в небытие для того, чтобы снова, может быть, начать такие же эволюции. Нелепость всего этого была мною прежде достаточно показана и объяснена из своей общей причины. Ближайшая же причина заключается в неясном сознании истинного философского ме-

* Hartmann, «Philos[ophie] des Unb[ewussten]», 474 (2. Aufl.).

тода, вследствие чего рядом с применением этого метода в научном исследовании метафизических начал в их действительности у Гартмана является еще абстрактная диалектика этих начал как нечто независимое само по себе, причем он необходимым образом и подпадает общей ограниченности западного мышления, обособляя абстрактные понятия и возводя их на степень самостоятельных ипостасей. Существенный этот недостаток еще в большей степени принадлежит философии Шопенгауэра, у которого начало непосредственно сущего — воля — и начало логического определения не только мыслятся абстрактно, но и без всякого взаимного соответствия, так как значение собственно сущего приписывается только воле, лишенной, впрочем, всякого содержания, начало же идеальное, или логическое, признается только субъективным представлением или просто призраком *. У Гартмана оба начала признаются равноправными, но так как они (в трансцендентной части его системы) мыслятся все-таки абстрактно сами по себе, то соединение их здесь является только наружным, как сопоставление во внешнем лишь отношении.

Итак, хотя и Шопенгауэр и Гартман одинаково сознают односторонность обоих главных направлений западной философии и равно избегают противоположных крайностей пустого рационализма и бессмысленного эмпиризма и даже применяют в большей или меньшей степени истинный философский метод в своих метафизических исследованиях (это относится в особенности к Гартману), но неясное сознание самой сущности этого метода не позволяет им, с другой стороны, сделать всецелый внутренний синтез противоположных начал, а потому метафизика их и впадает в частые противоречия и совершенные нелепости. Но если, таким образом, недостаток в сознании метода, в учении о познании, имел невыгодное влияние на метафизику, то этим уже обусловливаются недостатки и в *ифике*, или *практической философии*, ибо эта последняя часть философии находится в такой же необходимой внутренней связи с двумя первыми, в какой они сами находятся между собой. Связь эта ясно открывается в указанных двух направлениях западной философии: как оба эти направления в окон-

---

* Учение Шопенгауэра о вечных идеях, целиком взятое им у Платона и новоплатоников, не может быть принято во внимание, потому что Шопенгауэр нигде не объясняет удовлетворительно возможное отношение этих идей к метафизической воле, с одной стороны, и к субъективному представлению — с другой; везде, где он об этом говорит, он или употребляет ничего не значащие метафоры, или же вступает в грубое, ничем не примиримое противоречие с основным началом своей философии.

чательном своем развитии отрицают метафизику, так же точно отрицают они и практическую философию как учение о *долженствующем быть*. В самом деле, если все сводится к наличной действительности, к определенной актуальности нашего бытия, будь то актуальность логического мышления или же чувственного сознания, одинаково нет места для долженствующего быть, ибо в этом понятии долженствования содержится отрицание наличной действительности («это должно быть» значит «это не дается наличною действительностью») и, следовательно, предположение чего-то за ее пределами. И действительно, как мы видели в предыдущей главе, последовательный рационализм в лице Гегеля прямо отрицает самый принцип практической, или нравственной, философии. Что же касается крайнего эмпиризма, то он хотя и соединяется у иных из своих представителей (как, напр[имер], у Милля) с некоторым подобием ифики — так называемым *утилитаризмом*, но, что это есть только жалкая непоследовательность и что принцип утилитаризма, до конца проведенный, равняется совершенному отрицанию ифики, ясно из того, что так как эмпирическая польза не есть что-нибудь определенное само в себе — ибо разному в разных обстоятельствах разное и полезно — и так как никто не может определить эмпирическую пользу другого — это был бы произвол и несноснейший деспотизм, то в действительности единственною практическою нормой становится то, *что каждому нравится*, т. е. непосредственные побуждения индивидуальной природы; и таким образом исчезает всякая возможность какого бы то ни было целеположного и нормативного учения.

Но как оба направления западной философии, приходящие в конце к совершенному отрицанию метафизики, сначала — на бессознательных и полусознательных ступенях своего развития — производят соответствующие метафизические системы, то же самое находим мы и по отношению к ифике. Наиболее интереса представляют в обоих направлениях те нравственные учения, которые соответствуют среднему, или переходному, моменту в развитии этих направлений — момент, который представляется критическою философиею Канта в одном направлении и англо-шотландскою школою в другом. Кант основал учение нравственного *формализма* в противоположность с материальной ификой, которую мы находим, например, в древней философии и задача которой состоит в определении *верховного блага* (summum bonum), которое и становится *последней целью* и *нормой* человеческой деятельности. Для Канта

же вопрос о благе *самом в себе* не имел смысла, так как на основном начале его философии мы не можем познать ничего самого в себе, а так как, с другой стороны, никакое частное эмпирическое благо не может служить всеобщей и последней целью, то Кант и мог дать только формальный принцип нравственности, выражающийся в виде категорического императива: «Действуй всегда так, чтобы правило твоих действий могло стать всеобщим законом», а именно «во всех твоих действиях человечество в лице каждого из своих представителей должно быть для тебя целью, а не средством». Но для того чтобы мы имели что-нибудь в этом правиле, нужно ведь определить то значение, какое имеет здесь понятие *цели*: что значит иметь человечество целью? Единственно возможный (хотя, очевидно, ничего не говорящий) ответ был бы такой: иметь человечество целью — значит иметь всегда в виду *благо* человечества; но очевидно, что чрез это принцип получил бы недопускаемое Кантом материальное значение, чем и обнаруживается совершенная пустота формалистической нравственности, которой приходится здесь пробавляться общими фразами о человеческом достоинстве, об абсолютном значении лица и т. п.

Более положительного значения имеет соответствующее нравственное учение в направлении эмпирическом, именно в основанной Ридом философии *непосредственного чувства* или *общего смысла* (common sense). Хотя эта школа иногда противопоставляется школе Локка, но в сущности они мало различаются, ибо если эта шотландская школа и признает известные первичные безусловные начала, то только как *эмпирически данные*, как *факты непосредственного опыта*. Так, например, находя в нашем непосредственном сознании безусловную, ничем не истребимую уверенность в существовании внешнего мира, шотландская школа и утверждает это существование как истину безусловную и первичную. Точно так же, находя в непосредственном сознании различение доброго и злого или нравственного и безнравственного, это воззрение утверждает нравственное начало как данное эмпирически, на основании непосредственного чувства *. В дальнейшем развитии определяется содержание нравственного начала, именно оно сводится к так называемым симпатическим чувствам. *Симпатия* (сочувствие) к другим есть непосредственный, первичный *факт* нашей духовной природы, и на нем осно-

* Как современного представителя такого воззрения можно назвать Вильяма Гартполя *Лекки* в его «History of European Morals» [120].

вывается вся нравственность. Действительно, факт этот несомненен *, но столь же несомненен и гораздо более могуществен противоположный факт *эгоизма* — основание безнравственности. Правда, шотландская школа утверждает, что не только чувство симпатии есть фактическое начало в нашей природе, но что и непосредственное сознание внутреннего превосходства этого нравственного начала над противоположным началом эгоизма — сознание, составляющее то, что называется *совестью*,— есть также непосредственный факт нашей духовной природы. Соглашаясь с этим, должно, однако, заметить, что этому *факту* совести в одних соответствует *факт* бессовестности в других. Одно непосредственное чувство, один инстинкт не лучше и не хуже другого. Спрашивается: почему должно отдавать предпочтение совестливой симпатии перед бессовестным эгоизмом? На это с эмпирической точки зрения возможен только ответ: потому что первая вообще (т. е. для всех в совокупности) *полезнее* последнего. Но этим мораль непосредственного чувства превращается в свое противоположное — в мораль расчетливого утилитаризма **. Безусловность нравственного чувства уничтожается здесь в относительности внешних определений, как безусловность категорического императива уничтожена была всемогуществом теоретического понятия в философии Гегеля.

С восстановлением метафизики — у Шопенгауэра — восстановляется и ифика. Единственным основанием нравственности признается и здесь непосредственное чувство сострадания или симпатии; но, во-первых, оно определяется здесь философски, как отождествление своего существа с существом других, а во-вторых, благодаря метафизике Шопенгауэра оно получает у него ту высшую санкцию, которой лишено в шотландской школе, а именно так как, по метафизическому воззрению Шопенгауэра, сущее само в себе едино и тождественно во всех особях, а в нравственном чувстве симпатии непосредственно утверждается именно это тождество, то, следовательно, нравственное чувство есть выражение истинной природы сущего, тогда как в противоположном начале эгоизма, который есть исключительное утверждение особной самости частных существ, выражается не истинное, только представляемое, обманчивым призраком внешней реальности обусловленное бытие. Таким образом, здесь объясняется из самой природы нравст-

* Хотя сомневаются в его простоте и первичности.

** Было уже показано в предыдущей главе, что и эта мораль «общей пользы» сама себя отрицает и переходит в исключительный произвол отдельного *я*.

венного чувства его безусловная истинность в противоположность исключительному самоутверждению эгоизма, и, таким образом, ифика основывается на метафизике, а с другой стороны, принцип этой метафизики подтверждается несомненным фактом внутреннего отождествления различных существ в нравственном чувстве симпатии, которое только из этого метафизического принципа может быть объяснено. Но этим определяется и объясняется только существенный характер нравственных действий. Остается еще вопрос о *последней цели* всякой деятельности, или о *высшем благе*. Вопрос этот разрешается Шопенгауэром также на основании его метафизического воззрения. Так как по этому воззрению всеобщая сущность выражается в пустом и ничем не удовлетворимом хотении, так что бытие по самому существу своему есть *страдание*, то высшим (и единственным) благом является небытие, и, следовательно, последняя цель определяется как *уничтожение бытия чрез самоотрицание жизненного хотения*. Но при этом вследствие указанного несовершенства своей метафизики Шопенгауэр в противоречии с самим собою допускает возможность самоотрицания и самоуничтожения для отдельной особи, за которой он же признает только призрачную действительность, так что даже первую, несовершенную степень нравственности выводит он уже из общей всем особям сущности.

Это противоречие ясно сознано Гартманом, который поэтому и признает, что последняя цель достижима только для совокупности всего существующего посредством *мирового процесса* как конечный его результат. Истинность Гартмановой практической философии заключается, во-первых, в признании того, что *высшее благо, последняя цель жизни не содержится в предметах данной действительности, в мире конечной реальности*, а, напротив, *достигается только чрез уничтожение этого мира,* и, во-вторых, в признании, что эта последняя цель достижима не для отдельного лица в его отдельности, а только для всего мира существ, так что это достижение *необходимо обусловлено ходом всеобщего мирового развития*. Истинность обоих этих положений прямо вытекает из доказанной истинности основного метафизического принципа, по которому истинно-сущим, абсолютным первоначалом и концом всего существующего утверждается *всеединый дух*. Очевидно, в самом деле, что при этом принципе то существование, в котором дана прямая противоположность истинно-сущего — разрозненная особность отдельных существ, которое основано на внешней вещественной определенности, в

котором истинно-сущее является как нечто другое, чуждое и неизвестное, открываемое только при величайших усилиях умозрения, то существование, в котором настоящая действительность принадлежит частным относительным явлениям, а истинно-сущее, всецелый дух, принимается за пустой призрак или же за мертвую субстанцию, существование, которое основано на обмане представления,— а таково именно наше действительное существование и весь наш реальный мир,— такое существование, разумеется, должно быть признано за неистинное, за нечто такое, что *не должно быть*, и настоящею целью является снятие его исключительности и чрез то восстановление истинного отношения между всеобщим и абсолютным началом и его частными проявлениями. Ясно также, что раз абсолютным началом признан всецелый, конкретный дух, полагающий всякую действительность, то необходимо признать, что все происходящее — мировой процесс — есть проявление того же духа, а следовательно, и конец этого процесса — уничтожение существующего мира в его *исключительной* реальности — полагается необходимо тем же всеединым духом и, следовательно, уже по одному этому достижение последней цели не может иметь того субъективного значения, с каким оно является у Шопенгауэра.

С другой стороны, ясно, что когда Гартман, показавши вполне основательно отрицательный характер мирового процесса и его последнего результата, или цели, утверждает, что в этом последнем результате снимается не только наличная действительность конечного реального мира в его исключительном самоутверждении (как это несомненно истинно), но что это есть совершенное *уничтожение*, переход в чистое небытие, ясно, что такое утверждение не только нелепо само по себе (как было нами прежде показано), но и прямо противоречит основному метафизическому принципу самого Гартмана. В самом деле, конец мирового процесса, во-первых, не может быть безусловным уничтожением *всего сущего* потому, что ведь абсолютный, всеединый дух, совершенно *не подлежащий времени* (как это признает и Гартман), не может сам по себе определяться *временным* мировым процессом, следовательно, он остается в своем абсолютном бытии неизменно как *до* мирового процесса, так и во время его и *после* него, следовательно, процесс этот и его конечный результат имеет значение только для феноменального бытия, для мира реальных явлений. Но во-вторых, и для этого мира конец процесса не есть уничтожение в безусловном смысле, потому что абсолютным началом признана ведь не абстрактная сущность, не

пустое единство, а конкретный всеединый, *всеобъемлющий, дух*, который не относится отрицательно к другому, к частному бытию, а, напротив, сам его полагает; поэтому в конце мирового процесса снятие наличной действительности есть уничтожение не самого частного бытия, а только его *исключительного самоутверждения*, его внешней особенности и отдельности; это есть уничтожение не мира явлений вообще, а только явлений вещественных, механических, того чудовищного призрака мертвой внешней реальности, вещественной отдельности,— призрака, который в сфере теоретической уже исчез перед светом философского идеализма, в сфере же практической действительности исчезнет в завершении мирового процесса. Последний конец всего есть, таким образом, не нирвана, а, напротив, ἀποκατάστασις τῶν πάντων [121] — царство духа как полное проявление всеединого.

Итак, по устранении в «философии бессознательного» тех очевидных нелепостей, которые вытекают из ее относительной ограниченности и находятся в противоречии с основными принципами, мы получаем следующие общие результаты, которые вместе с тем суть и результаты всего западного философского развития, потому что, как мы видели, философия Гартмана есть законное и необходимое произведение этого развития:

1. *По логике* или учению о познании: *признание односторонности и потому неистинности обоих направлений философского познания* на Западе, а именно направления *чисто рационалистического*, дающего только *возможное* познание, и направления *чисто эмпирического*, не дающего *никакого* познания, и тем самым *утверждение истинного философского метода*.

2. *По метафизике: признание в качестве абсолютного всеначала*,— вместо прежних абстрактных сущностей и ипостасей — *конкретного всеединого духа*.

3. *По ифике:* признание, что *последняя цель и высшее благо достигаются только совокупностью существ посредством необходимого и абсолютно целесообразного хода мирового развития, конец которого есть уничтожение исключительного самоутверждения частных существ в их вещественной розни и восстановление их как царства духов, объемлемых всеобщностью духа абсолютного*.

И тут оказывается, что эти последние необходимые результаты *западного* философского развития утверждают в форме *рационального познания* *те самые* истины, которые в форме *веры* и *духовного созерцания* утверждались великими теологическими учениями *Востока* (отчасти

древнего, а в особенности христианского). Таким образом, эта новейшая философия с логическим совершенством *западной формы* стремится соединить *полноту содержания духовных созерцаний Востока.* Опираясь, с одной стороны, на данные *положительной науки,* эта *философия,* с другой стороны, подает руку *религии.* Осуществление этого *универсального синтеза* науки, философии и религии, первые и далеко еще не совершенные начала которого мы имеем в «философии сверхсознательного», должно быть высшею целью и последним результатом умственного развития. Достижение этой цели будет восстановлением совершенного внутреннего *единства умственного* мира во исполнение завета древней мудрости: Συνάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συναῖδον διαῖδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα [122].

ПРИЛОЖЕНИЕ

ТЕОРИЯ ОГЮСТА КОНТА О ТРЕХ ФАЗИСАХ В УМСТВЕННОМ РАЗВИТИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

В заключение предыдущего исследования я показал, что универсальный синтез теологии, философской метафизики и положительной науки является в результате философского развития как логическая и историческая необходимость. В противоположность с этим известная теория Огюста Конта определяет теологию, метафизику и положительную науку как три *преемственные* фазиса в умственном развитии человечества, причем окончательной степенью этого развития является только положительная наука, теология же и метафизика признаются лишь предварительными, переходными ступенями, чем, очевидно, implicite отрицается возможность утверждаемого мною синтеза. Поэтому мне необходимо рассмотреть этот предполагаемый закон, тем более что он, как мы увидим, составляет главное, если не единственное, основание всей системы Контова позитивизма, которая на нем стоит и с ним же падает.

Притязания на универсальность заявляются французским позитивизмом более, чем какой-либо другою системою. По убеждению его представителей, позитивизм дол-

жен быть для всего цивилизованного мира единым общим мировоззрением, должен стать тем, чем был папизм в средние века.

«Положительная философия,— говорит Ог. Конт,— может служить единственной твердой основой для социальной реорганизации, которая должна прекратить то состояние кризиса, в котором так долго находятся наиболее цивилизованные нации». «Мне не нужно доказывать,— продолжает он,— что миром управляют и двигают *идеи*, или другими словами, что весь социальный механизм (sic) основывается окончательно на мнениях (sic). В особенности великий политический и нравственный кризис современных обществ держится в последнем основании на умственном безначалии. Действительно, наше величайшее зло состоит в глубоком несогласии, существующем в настоящее время между всеми умами относительно всех основных начал, твердость и определенность которых есть первое условие истинного общественного порядка. Пока отдельные умы не примут единодушным согласием известного числа (sic) общих идей, способных образовать общую социальную доктрину, до тех пор народы, несмотря на всевозможные политические паллиативы, необходимо останутся в революционном состоянии, допускающем действительно только временные учреждения. Столь же достоверно, что раз это соединение умов в едином общении принципов будет достигнуто — из него необходимо проистекут все потребные учреждения без всяких важных потрясений, так как величайший беспорядок уже уничтожится одним этим фактом» *.

Произвести такое «соединение умов в едином общении принципов» и чрез это доставить «твердую основу для социальной реорганизации и для действительно-нормального порядка вещей» — это и составляет назначение позитивизма, или положительной философии, по убеждению ее основателя. Но для того чтобы понять истинную природу и характер положительной философии, говорит Ог. Конт, необходимо сначала бросить взгляд на общее умственное развитие человечества, результатом которого (развития) является позитивизм. Оно определяется основным историческим законом, составляющим величайшее открытие Конта, по мнению его самого и всех его последователей.

«Закон этот состоит в том, что каждое из наших главных понятий, каждая отрасль наших познаний проходит после-

---

* Auguste Comte, «Cours de philosophie positive», том I, стр. 47—49 1-го издания [1].

довательно чрез три различные теоретические состояния: состояние *теологическое* или состояние вымысла (état fictif); состояние *метафизическое* или абстрактное; состояние *научное* или положительное. Другими словами, человеческий ум по своей природе употребляет последовательно в каждом из своих изысканий три мето́ды, характер которых существенно различен и даже радикально противоположен: сначала мето́ду теологическую, потом метафизическую и, наконец, положительную. Отсюда три рода философии, или общих систем, обнимающих явления в их целом и взаимно исключающихся: первая система есть необходимая точка отправления человеческого ума; третья есть твердое и окончательное состояние; вторая же служит только переходом» *.

Что такое две первые системы, мы увидим дальше. Теперь посмотрим, в чем сущность последнего и окончательного состояния человеческого ума, т. е. в чем сущность позитивизма.

«В положительном состоянии,— говорит Конт,— человеческий ум, признавая невозможность абсолютного знания, перестает искать начала и назначения мира; отказывается познавать внутренние причины явлений и занимается исключительно открытием их действительных законов, т. е. их неизменных отношений последовательности и подобия, соединяя при этом наблюдение с рассуждением. Объяснение фактов, приведенное здесь в свои действительные границы, является только установлением связи между различными отдельными явлениями и некоторыми общими фактами, число которых с развитием науки постепенно уменьшается. Полное совершенство положительной системы, к которому она постоянно стремится, хотя очень вероятно, что она его никогда не достигнет, состояло бы в возможности представить все различные наблюдаемые явления как частные случаи одного общего факта, например притяжения» **.

«Основной характер положительной философии состоит в том, что она рассматривает все явления как подчиненные неизменным естественным *законам*, которых точное открытие и сведение к возможно меньшему числу составляет цель всех наших усилий. Изыскание же так называемых *причин*, как первичных, так и конечных (causes finales — цели), признается положительною философией совершенно недоступным для нас и бессмысленным. Бесполезно

---

* Aug. Comte, ibid., 2—4 [2].
** Aug. Comte, ibid., 4—5 [3].

настаивать на этом принципе, признанном всеми, кто только занимался опытными науками. Всякий знает, в самом деле, что в наших положительных объяснениях, даже самых совершенных, мы не имеем нисколько притязания излагать причины, производящие явления, потому что тогда мы лишь отдаляли бы вопрос: но мы только анализируем с точностью условия явлений и связываем их одни с другими посредством нормальных отношений последовательности и подобия» *.

Описанный таким образом положительный метод как общий и единственный для всякого научного познания объединяет собою все науки и чрез то создает из них одну систему знания, которую Конт и называет положительною философиею. Итак, вот те великие начала, которые должны создавать новый мир! Соединение так называемых положительных или естественных ** наук посредством одного общего метода, ограничивающего их познанием наблюдаемых явлений и их внешних соотношений или законов,— вот в чем состоит позитивизм. Оставим пока вопрос — может ли естественная наука по самому существу своему образовать всеобщее мировоззрение. Позитивисты считают это возможным. Попробуем стать на их точку зрения.

Что нужно для того, чтобы объединенные позитивизмом естественные науки действительно образовали единое всеобщее мировоззрение? Очевидно, это возможно только в том случае, если объединение *наук* будет вместе с тем и общим объединением всего человеческого сознания. А для этого нужно доказать, что все действительное содержание сознания совпадает с содержанием положительной науки, т. е. ограничивается внешними явлениями и их соотношениями, все же остальное, находящееся в сознании, не имеет и не может иметь никакой действительности, будучи только вымыслом, или же бесплодною отвлеченностью. А так как всякое содержание нашего сознания, выходящее за

---

* Aug. Comte, ibid., 14—15 [4].

** Для позитивизма, согласно с его принципом, не существует других наук, кроме естественных, как изучающих явления внешнего мира. Логики и психологии Ог. Конт не признает: умственные и нравственные явления относятся им исключительно к физиологии нервной системы под именем «умственных и нравственных функций *мозга*». Точно так же и наука о человеческом обществе является в позитивизме наукою внешнею, или естественною, так как исследует общественные явления в их внешних отношениях сосуществования и последовательности, почему Конт и называет эту науку «социальной физикою», считая создание ее важнейшей своей задачей, как окончательное завершение положительных наук в цельную систему *всех* положительных знаний.

пределы относительных явлении, имеет характер или религии, или же философской метафизики, то позитивизм и должен устранить именно религию и философскую метафизику, доказавши их несостоятельность. Притом, чтобы иметь всеобщий, неслучайный характер, позитивизм не должен опираться на фактическую несостоятельность той или другой формы религиозного и философского воззрения — он должен опираться на общую неудовлетворительность религии и метафизической философии как таких. Именно такую общую неудовлетворительность религии и метафизической философии утверждает Ог. Конт в своем историческом законе, по которому, как мы видели, эти два воззрения под именем état théologique и état métaphysique * [5] имеют необходимо временный, предварительный характер как подготовительные ступени в развитии человечества, которое, сознавши их неудовлетворительность (по недействительности или недоступности их предмета), переходит к научному или положительному мировоззрению как единственно достоверному и окончательному. Если верен этот закон, то позитивизм в самом деле получает твердое основание, и притом единственное, какое он может получить по самой природе своей. Действительно, основной принцип позитивизма заключается, как мы видели, в отрицании всякого безусловного или внутреннего начала, в исключительном признании внешних явлений или фактов как относительных **. Понятно, что такой принцип можно доказать только отрицательно, т. е. доказавши несостоятельность противоположного — всего, что признавалось и признается за безусловное. Притом это доказательство должно иметь характер фактический, ибо для позитивизма имеет значение только факт; но, с другой стороны, по существенному притязанию позитивизма на универсальность, и факт этот должен быть всеобщим. Именно такой всеобщий факт, доказывающий несостоятельность всякого без-

---

* Что théologie i état théologique должны означать у позитивистов *религию вообще*, это ясно уже из того, что фазисами этого теологического состояния являются *фетишизм, многобожие* и *единобожие*. Что же касается до их metaphysique, то по смыслу закона она должна обозначать всякое воззрение, не имеющее ни религиозного, ни естественнонаучного характера, следовательно, все то, что обыкновенно называется философией,— всякую философию, за исключением самого позитивизма.

** «Все, что не приводится окончательно,— говорит Конт,— к какому-нибудь факту, наблюдаемому посредством чувств, не имеет никакой действительности». Надо при этом заметить, что Конт признает только внешнее наблюдение, внутреннее же (introspection) считает нелепостью.

условного воззрения, и выражается в законе трех фазисов. Спрашивается: верен ли этот закон?

Вопрос этот может быть разложен на два: 1) насколько верно понимается позитивистами религиозное и философское (метафизическое) воззрение, т. е. насколько то, что они описывают под именем état théologique и état métaphysique, соответствует собственному содержанию действительной религии и действительной метафизической философии, и 2) находились ли между собою в действительной истории религия, метафизическая философия и положительная наука в том *преемственном* отношении, какое утверждается в законе трех фазисов?

Огюст Конт следующим образом определяет сущность религии:

«В теологическом состоянии человеческий ум, направляя свои исследования главным образом к собственной природе существ, к первым и конечным причинам поражающих его фактов — одним словом, к абсолютным познаниям, представляет явления как производимые прямым и непрерывным действием сверхъестественных деятелей, более или менее многочисленных, произвольное вмешательство которых объясняет все кажущиеся аномалии вселенной» *.

Далее, по Конту, с развитием теологической системы первоначальное множество независимых деятелей заменяется одним существом, воле которого и приписываются все явления. Для Конта, таким образом, религия происходит и существует единственно для *объяснения* внешних явлений, как первоначальная их *теория*, теория неудовлетворительная и произвольная, которую поэтому человечество и отвергает по мере своего прогрессивного развития, заменяя ее другими теориями, сначала метафизическими, а потом и окончательно научными или положительными. Вот слова самого Конта: «Если, с одной стороны, всякая положительная теория должна быть основана на наблюдениях, то столь же ясно, с другой стороны, что для правильного наблюдения ум человеческий нуждается в какой-нибудь теории. Таким образом, понуждаемый, с одной стороны, необходимостью наблюдать — для составления действительных теорий, а с другой стороны, не менее сильною необходимостью создавать себе какие-нибудь теории — для произведения последовательных наблюдений, ум человеческий при самом начале явился бы заключенным в логический круг, из которого он никогда не имел бы средств выйти,

* Aug. Comte, ibid., 4.

если бы, к счастью, он не открыл себе естественного исхода чрез произвольное (spontané) развитие теологических представлений, которые дали твердую опору его усилиям и пищу его деятельности» и т. д.*

Развитие религиозного мировоззрения описывается Контом так: сначала явления объясняются уподоблением их человеческим действиям, так как всем предметам внешнего мира приписывается жизнь и самостоятельная деятельность; это есть *фетишизм.* Затем в образе *политеизма* является, по выражению Конта, «более прочная гипотеза», которая объясняет каждое явление как действие особенного сверхъестественного существа, и для каждого нового явления придумывается новый сверхъестественный деятель. Наконец, когда начинают замечать в явлениях их закономерность, постоянство их отношений, тогда политеизм заменяется *монотеизмом*, т. е. все явления приписываются действию одного трансцендентного существа.

Такое объяснение религии отличается, несомненно, простотою и ясностью и имеет лишь тот недостаток, что весьма мало относится к действительной религии. И вопервых, когда утверждается, что религия *произошла* как некоторая теория или гипотеза для объяснения явлений, то в этом заключается то нелепое предположение, что в те первобытные времена, к которым должно быть относимо происхождение религиозных представлений, человек был таким же абстрактным теоретиком, каковы современные ученые. Современный ученый действительно нуждается в разных теориях и гипотезах для объяснения естественных явлений, потому что для него эти явления представляются чем-то внешним и чуждым. Но для древнего человека, как это, несомненно, доказывается языком и мифологией, естественных явлений в нашем смысле совсем не существовало, следовательно, и объяснять было нечего: для него все существующее непосредственно являлось как выражение и действие существа или существ одушевленных, он не только говорил, но и мыслил мифологически (по справедливому замечанию Штейнталя). Поэтому то, что Конт называет фетишизмом и политеизмом, т. е. мифология, есть известный непосредственный способ воззрения; считать же его, подобно Конту, за придуманную теорию так же нелепо, как видеть придуманную теорию в том одухотворении вещественных предметов, которое замечается у большей части детей и в наше время. Давно уже наука отвергла те объяснения, по которым общие и существенные явления челове-

* Aug. Comte, ibid., 8—9 [6].

ческой жизни считались произведением сознательного соображения или преднамеренного умысла. Давно уже брошена теория о происхождении общества и государства из договора, языка — из произвольного условия. Точно так же немыслимо при теперешнем состоянии науки и Контово объяснение религии как придуманной гипотезы.

Если воззрение Конта на религию ниже всякой критики уже в применении к элементарным, мифологическим формам религии, то по отношению к религиям более совершенным несостоятельность этого воззрения становится вполне очевидной. Как было нами выше замечено, если закон Конта должен иметь такое универсальное значение, какое ему приписывают позитивисты, то он должен относиться в своих терминах «теология» и «метафизика» к религии *вообще* и к умозрительной философии * *вообще,* т. е. ко *всем* возможным религиям и ко *всем* возможным умозрениям. Но, даже отступаясь от этого требования как слишком строгого, мы имеем, несомненно, право требовать, чтобы по крайней мере все действительно существовавшие религиозные и метафизические воззрения соответствовали определенным у Конта фазисам — теологическому и метафизическому, ибо, иначе, какое же может иметь значение научный закон, которому не соответствуют действительные явления, входящие в его область? И между тем, оставляя пока в стороне метафизику, оказывается, что не только некоторые религии *совсем* не подходят под Контово «теологическое состояние», но еще что эти некоторые суть именно самые важные и совершенные религии. Какое отношение, в самом деле, к Контову понятию религии может иметь, например, браманизм, который признает весь мир явлений за обманчивый призрак, за продукт неведения,— браманизм, полагающий высшую цель в избавлении человека от этого призрака явлений в соединении с абсолютным существом Брамы. Или каким образом может заниматься «объяснением явлений» (ибо в этом Конт полагает сущность религии),— каким образом, говорю я, может относиться к объяснению явлений такая религия, как буддизм, основной догмат которого есть совершенное ничтожество, «пустота» всего существующего и высшая цель — нирвана, полное погашение

* Я употребляю в этом приложении термины: *метафизическая философия, философская метафизика* и *умозрительная философия* — безразлично для обозначения всякой философии, кроме позитивизма. Ибо хотя не всякая умозрительная философия есть поэтому и метафизическая (так, напр[имер], умозрительная философия Гегеля даже отрицает всякую метафизику), но по отношению к позитивизму это различение не имеет никакой важности.

всякой жизни. А христианство? В чем ни полагать его сущность — в догматическом ли учении или же в нравственном, одинаково не подходит оно под Контово понятие о религии. В каком отношении, в самом деле, могут находиться к «объяснению наблюдаемых явлений — explication des phénomènes observables» главные христианские догматы: Троицы, воплощения Бога, воскресения мертвых, с одной стороны, и христианская мораль — с другой? Как ни различаются между собою названные три религии, но все они имеют то общее, что в принципе своем *отрицательно* относятся к наличной действительности и существенной своей задачей ставят *освобождение* человека от зла и страдания, необходимых в существующем мире,— все они суть религии спасения. Таким образом, ни теоретический принцип, ни практическая задача этих распространеннейших религий ни в каком отношении не находятся к тому, что позитивизм полагает сущностью религии. Все это нисколько не затрудняет Ог. Конта, потому что он просто игнорирует содержание действительных религий. В своем пространном изложении умственного развития он ни слова не говорит о важнейших учениях Востока; рассуждения же его о христианстве представляют ряд удивительных курьезов, из которых для примера укажу только два: Ог. Конт утверждает, что Христос был *только* политический авантюрист; далее, на том основании, что протестантство относится отрицательно к внешностям культа, Ог. Конт уверяет, что оно есть только воспроизведение... магометанства.

При положительном взгляде на религию как на известное объяснение явлений необходимо утверждать, что язычество потому было вытеснено христианством, что это последнее лучше объясняет естественные явления. И действительно, позитивист Милль очень недалек от такого утверждения. По его мнению, монотеизм более согласен с позитивным видом мышления и переход от политеизма к монотеизму, т. е., говоря точнее, к христианству, был главным образом обусловлен развитием положительного знания, так как ко времени появления христианства «верование в неизменные законы природы, составляющее основу положительного вида мышления, медленно пробивало себе путь по мере того, как наблюдение и опыт шаг за шагом открывали в классах явлений те законы, которым они действительно подчинены» [7] «Итак, какими же средствами,— спрашивает себя Милль,— передовые умы Рима были подготовлены к монотеизму? Развитием практического чувства неизменности законов природы. К этому верованию как

нельзя естественнее шел монотеизм, тогда как политеизм по необходимости стоял с ним в разладе. Таким образом, переход теологической системы от политеизма к монотеизму совершался под непосредственным влиянием положительного знания» *.

Чтобы быть последовательным, Милль должен бы был утверждать, что полудикие племена Аравии и Мавритании, принявшие Магометов монотеизм, были к этому подготовлены развитием у них положительного знания. Останавливаться дольше на подобных нелепостях, кажется, нет надобности. Слишком очевидно, что позитивисты в своем объяснении теологического состояния даже и не касаются содержания настоящей религии.

Второй фазис развития человечества, по Конту, есть «метафизическое состояние», представляющее переход от теологического к позитивному, которое и должно его собою окончательно заменить. Сущность этого переходного воззрения определяется Контом так:

«В метафизическом состоянии, которое, собственно, есть только общее видоизменение теологического, сверхъестественные деятели заменяются отвлеченными силами — настоящими сущностями (véritables entités) или олицетворенными абстракциями, которые присущи различным существам мира и понимаются как способные производить сами собою все наблюдаемые явления, объяснение которых состоит тут в том, что каждому явлению назначается соответствующая сущность».

Такое понятие об умозрительной философии не принадлежит одному Конту, но, как увидим далее, имеет свое основание в самой природе позитивизма и поэтому принимается и развивается всеми позитивистами. Милль, например, утверждает, что метафизическое мировоззрение состоит в том, что у каждого явления или предмета предполагается «нечто», производящее это явление или действующее в этом предмете; «когда же почувствовалась необходимость, говорит он, обозначить это нечто определенным словом, его стали называть природою предметов, их сущностью, способностями, обитающими в них, и многими другими именами». Если бы Милль захотел привести классический образчик такой метафизики, то он нашел бы его, конечно, не в философских системах, а в комедии Мольера «Le malade imaginaire», в знаменитом объяснении opium facit dor-

* Как это, так и все следующие места из Милля находятся в изданной на русском языке книге: *Льюис и Милль.* Огюст Конт и положительная философия [8].

mire, quare est in eo *virtus* dormitiva, cujus est *natura* sensus assupire [9]. Но позитивисты убеждены, что подобный способ мышления составляет общий фазис в умственном развитии всего человечества, следующий за религиозным мировоззрением. Сначала, по мнению Милля, эти метафизические концепции служили только посредницами между теологической концепцией — Божеством — и реальными предметами. «Однако вследствие привычки приписывать абстрактным сущностям не только субстанциальное существование, но и реальную активную деятельность (sic) сущности остались одни на своем месте, когда вера в Божество начала падать и исчезать».

Если бы эти и другие подобные рассуждения позитивистов о метафизике были более определенны и притом были бы изложены не в такой частию нелепой, частию вульгарной форме, то могли бы принять их как справедливое указание на тот формальный недостаток западной философии, который был объяснен в третьей главе настоящего исследования и состоит в постоянном обособлении и гипостазировании общих логических понятий. Но в таком случае было бы со стороны позитивистов непростительным недоразумением смешивать этот формальный недостаток западной философии с самою задачею и сущностью умозрительного мышления. Как бы то ни было, всякому сколько-нибудь знакомому с историей философии все рассуждения позитивистов о метафизике могут казаться только смешными, и мне нет надобности опровергать их, после того как я в тексте этой книги изложил существенное содержание действительных философских систем. Возможность позитивных понятий о метафизике объясняется только совершенным незнанием настоящей философии — незнанием, которое относительно Ог. Конта подтверждается как факт его учеником и биографом Литтре.

Итак, первый из поставленных мною вопросов разрешается отрицательно: то, что позитивисты описывают под именами теологического и метафизического состояния, нисколько не соответствует собственному содержанию действительной религии и действительной философской метафизики. Что же касается второго вопроса — об историческом отношении религии, философии и положительной науки, то прежде всего должно заметить, что позитивисты делают грубый промах уже в том, что ставят на один последовательный ряд воззрения религиозное, умозрительное и научное как общие фазисы в умственном развитии *всего* человечества; тогда как в самом деле, во-первых, религия и философия несоизмеримы между собою в том отношении,

что философия, будучи делом личного разума, всегда образовывала собою воззрения только отдельных лиц, ничтожного меньшинства, тогда как мировоззрения общественных единиц, целых народов и племен, всегда имели только религиозный характер, и, во-вторых, религия и философия (метафизика), с одной стороны, и положительная наука — с другой, несоизмеримы между собою в отношении своего предмета, ибо наука имеет дело только с явлениями, с миром видимости, тогда как религия и метафизическая философия, оставляя видимость внешних форм и отношений, полагают своей задачей теоретическое и практическое познание того, что подлинно есть, а не кажется только. Отсюда ясно, что между религией, метафизикой и положительной наукой не может быть никакого преемственного отношения, никакой замены, ибо такое отношение возможно только между предметами однородными. И в самом деле, с самого начала умственного развития человечества мы находим религиозную веру, философские умозрения и положительные наблюдения существующими одновременно в своих различных сферах. Так, например, в древней Индии рядом с народными верованиями существовала у интеллигентного меньшинства весьма развитая философия и начатки настоящей науки. То же самое у ассириян и египтян, не говоря уже о греках.

Итак, «теология», «метафизика» и «положительная наука» с тем значением, которое им придают позитивисты, никогда в действительности не существовали в смысле преемственных общих мировоззрений или последовательных общих фазисов во внутреннем развитии всего человечества, а следовательно, и основанный на этих понятиях закон Конта не имеет никакой действительности в смысле всеобщего исторического закона. Но было бы слишком невероятно, чтобы закон этот был чистой, ни на чем не основанной выдумкой; и в самом деле, нам нет надобности утверждать это: определения и пояснения самих позитивистов ясно показывают, в чем настоящее частное значение их мнимовсеобщего закона, что́ соответствует ему в действительном историческом развитии человеческого ума.

Единственный предмет изучения положительных или естественных наук составляют, без сомнения, наблюдаемые явления как внешней природы, так и человечества, поскольку оно проявляется во внешности. Но так как эти явления по самой природе своей, как эмпирические, представляют бесконечную, неопределенную множественность и разнообразие, то действительно научное их исследование, т. е. изучение их общих отношений, или законов, могло

возникнуть только на поздней ступени умственного развития, когда предшествовавший опыт давал достаточно материала для положительной науки, а формальное усовершенствование теоретических способностей позволяло точно определить область научного исследования и выработать общий настоящий научный метод. Поэтому хотя начатки положительной науки, и, следовательно, научного метода существовали с древнейших времен рядом с религиозными верованиями и философскими умозрениями, но начатки эти ограничивались незначительною частью научной области, остальные же, более сложные явления рассматривались не с точки зрения их закономерных отношений, а объяснялись *непосредственно* из других, уже готовых воззрений, и именно эти воззрения были первоначально воззрения религиозные. Это-то непосредственное объяснение большей части естественных явлений из религиозных представлений и составляет все то, что в действительной истории ума соответствует «теологическому состоянию» позитивистов. При этом ясно, во-первых, что если явления объяснялись из религиозных представлений, то этим предполагается уже существование этих религиозных представлений в уме первобытного человека первее всякого отношения к явлениям — существование в уме его религиозных представлений как чего-то более несомненного для него, чем сами явления, ибо объяснять что-нибудь можно только тем, что яснее и достовернее объясняемого; поэтому невозможно, подобно позитивистам, выводить религию из известного объяснения явлений, ибо такое объяснение уже предполагает существование религиозных представлений как предмета безусловной веры. Ясно отсюда, во-вторых, что «теология» в этом смысле никак не есть сама религия, а только известное применение религиозных представлений для непосредственного объяснения частных явлений. А для всякого не вполне лишенного способности мыслить очевидно различие между собственным содержанием известного воззрения и тем или другим применением этого воззрения вне его сферы; очевидно, следовательно, что когда такое внешнее применение данного воззрения отвергнуто как незаконное, то этим еще нисколько не опровергается само то воззрение. Поэтому если справедливо отвергнуть непосредственное объяснение частных явлений из представлений религиозных, то это еще нисколько не касается самой религии.

Точно то же должно сказать и о втором, метафизическом фазисе. Действительное его значение состоит в том, что когда с развитием познания непосредственное объяснение

частных явлений из религиозных представлений стало невозможно, а между тем положительная наука еще не развилась до того, чтобы обнять всю свою естественную область, то оставалось только объяснять отдельные явления непосредственно из общих понятий философской метафизики, т. е. тех или других метафизических систем. И тут совершенно так же ясно, что, во-первых, такие объяснения уже предполагают философскую метафизику и что, во-вторых (как это ясно уже из первого), объяснения эти составляют только известное применение философской метафизики вне ее собственной сферы, а никак не самую философскую метафизику, которая поэтому не терпит никакого ущерба оттого, что отвергнуты те метафизические объяснения явлений. Если такой способ объяснения называть вместе с позитивистами метафизическим состоянием, то должно заметить, что это было состояние только немногих философов, а никак не всеобщее состояние человеческого ума и что оно очень скоро уступило место настоящему научному или положительному методу. По этому последнему естественные явления как явления изучаются только относительно, в их внешней причинности или в их взаимных отношениях смежности и подобия; изучаются лишь законы явлений, т. е. та или другая постоянная последовательность, ставящая их в определенный порядок относительно друг друга; мир внешности изучается внешним образом, как это и следует.

Итак, исторический закон Конта вполне верен, если относить его только к изучению внешних явлений, но не имеет никакого смысла как общий закон всего умственного развития. Относясь только к изучению внешних фактов или наблюдаемых явлений и справедливо исключая из этого изучения все посторонние элементы, как религиозные, так и философские, закон Конта, очевидно, нисколько не может касаться самой религии и философской метафизики, которым самим по себе нет никакого дела до внешних явлений и их изучения. Область и задача их совершенно другие, и потому утверждать, что положительная наука должна заменить собою и уже заменяет религиозное и метафизическое мировоззрение,— это просто не имеет никакого смысла. «Сколько бы ни была продолжена плоскость,— говорит Шопенгауэр,— она никогда не получит кубического содержания; точно так же, какого бы совершенства ни достигла естественная наука, она по самой природе своей никогда не может заменить (религиозную и философскую) метафизику».

Что исторический закон трех фазисов имеет значение только для развития естественных наук и что, следователь-

но, под теологией и метафизикой должно, собственно, разуметь только теологические и метафизические элементы в области естественной науки — в этом невольно и, вероятно, бессознательно проговариваются сами позитивисты. Так, например, Конт, говоря, что развитие положительной философии началось со времен Бэкона и Декарта, прибавляет: «С этой памятной эпохи прогресс положительной философии и упадок философии теологической и метафизической обозначился совершенно ясно» *. Понятно, что здесь под метафизической философией можно разуметь только метафизические элементы в естественных науках, а никак не настоящую философскую метафизику, так как эта последняя не только не начала приходить в упадок со времен Декарта, а, напротив, лишь с этого времени началось ее (я разумею умозрительную философию) настоящее развитие, достигшее своей высшей степени лишь в текущем столетии. В другом месте Конт говорит про свой исторический закон: «Достаточно лишь выразить такой закон, чтобы его верность была сейчас же подтверждена всеми, кто имеет основательное познание в общей истории наук. Из них каждая, в самом деле достигшая теперь положительного состояния, в прошедшем существенно состояла из метафизических абстракций, а еще ранее управлялась исключительно теологическими понятиями» **. Следующие слова Милля еще яснее подтверждают наше заключение. «Всякому,— говорит он,— кто имел возможность проследить историю различных естественных наук, небезызвестно, что позитивное изъяснение фактов мало-помалу заступило место теологического и метафизического, по мере того как прогресс исследования выводил на свет все более и более возрастающее число неизменных законов для явлений».

Таким образом, сами позитивисты должны признаться, что закон трех фазисов относится только к области естественных наук. Он в действительности доказывает только, что внешние относительные явления как такие должны и изучаться внешним относительным образом, другими словами, что положительные науки должны быть положительными, естественные — естественными, с чем, конечно, никто спорить не станет.

При всем том, однако, позитивисты уверены, что закон трех фазисов устраняет саму религию и саму метафизическую философию. Такое недоразумение вполне понятно.

* Aug. Comte, «Cours de philosophie positive», I, 19 [10].
** Ibid., I, 6—7 [11].

Основной принцип, сущность позитивизма состоит в том, что, кроме наблюдаемых явлений как внешних фактов, для нас ничего не существует, так что относительное познание этих явлений составляет единственное действительное содержание человеческого сознания; все же остальное для позитивизма совершенно чуждо и недоступно. При таком основном убеждении, в таком состоянии сознания чем должна являться религия и философская метафизика для позитивиста? Внутреннее, собственное их содержание для него не существует по природе его мировоззрения, это содержание совершенно невидимо для него, он усматривает религию и философскую метафизику только там, где они перестают быть сами собою, выходя на чуждую им почву частных внешних явлений, единственно доступную для позитивиста. Поэтому он в религии должен видеть только мифологические объяснения внешних явлений, а в метафизике — их абстрактные объяснения. И вот он с торжеством указывает на тот факт, выраженный в историческом законе Конта, что такие мифологические и абстрактные объяснения явлений с успехами научного развития устраняются и исчезают, уступая место положительной науке: он уверен, что этот факт доказывает несостоятельность религии и философской метафизики *вообще* и, таким образом, приводит к желанному результату, т. е. к позитивизму как исключительному мировоззрению. Но придавать такое универсальное значение этому закону, который, как было показано и как должны признаться сами позитивисты, доказывает ведь только несостоятельность применения религиозных и метафизических воззрений к изучению частных явлений как таких, придавать ему то универсальное значение можно только при смешении самой религии и философской метафизики с известным внешним и действительно неправильным применением религиозных и метафизических понятий, а это смешение, как сейчас было показано, основывается на самой исключительной природе позитивизма, которому недоступно собственное содержание религии и философской метафизики, так что если позитивизм отвергает религию и метафизическую философию, то это единственно вследствие существенного своего *непонимания* их содержания *.

---

* До какой невероятной степени доходит это непонимание, можно видеть, например, из следующего рассуждения, помещенного в главном органе позитивизма («La philosophie positive».— «Revue», dirigée par E. Littré et G. Wyrouboff, 1871, № 3, p. 366). «Il est un mode d'expliquer l'univers, qui soutient, que l'homme a été en communication avec Dieu et y est encore sous une forme modifiée. *Eh bien! nous le*

Чтобы оправдать свои притязания и исполнить свою задачу, позитивизм должен бы был стать *выше* других воззрений — религиозных и философских — и таким образом опровергнуть их; в действительности же он оказывается *ниже* их, так как они для него *непонятны.*

Из всего сказанного мы можем вывести следующее заключение. Так как основной принцип позитивизма как *всеобщего воззрения* заключается в исключительном признании относительных явлений и, следовательно, в отрицании всякого безусловного воззрения, как религиозного, так и философского, и так как единственно возможное для позитивизма основание этого отрицания, именно Контов закон трех фазисов, оказывается в этом значении совершенно несостоятельным, потому что вовсе не касается собственного содержания религии и метафизической философии, то ясно, что притязание позитивизма быть всеобщим мировоззрением совершенно неосновательно. Помимо же этого притязания позитивизм сводится к известной системе частных эмпирических наук безо всякого универсального значения. Таким образом, если позитивисты утверждают эту систему эмпирических наук как единственное истинное познание и отрицают всякое безусловное начало, религиозное и философское, то это утверждение и это отрицание представляют только естественное следствие собственной *ограниченности* позитивизма.

---

sommons de montrer quoi que ce soit de pratique obtenu de cette façon. Ce n'est certainement pas par des prières que le télégraphe atlantique a été posé, ou le chemin de fer du Pacifique construit Il est un autre mode qui prétend, que l'homme porte avec lui en tous temps *une machine (l'esprit)* capable de l'éclairer de la connaissance absolue, de l'instruire de la nature des choses et cet. Pourtant ce n'est pas là que nous sommes adressée *pour recevoir nos oracles par rapport aux moyens convenables d'etablir ce câble ou cette voie; ce n'est pas lá non plus que vont les astronomes pour apprendre les distances des etoiles* ni les chimico-astronomes pour en rechercher les éléments. D'anciennes traditions parées du nom de révélation, mais pleines de contradictions et d'ignorance notoire et la modern itrospection, riche en prétentions et en découvertes hautement vantées, mais vide de résultats, sont, à la vérité, plus autorisées à être appelées religions que n'en a la science avec sa méthode homogene, ses résultats qui se vérifient l'un l'autre et son immense importance pratique. Mais on trovera, que la science peut plus pour satisfaire toutes les aspirations, de l'esprit humain dans l'Europe occidentale et dans l'Amerique, que les assertions des théologiens et les reveries des introspectionnistes, vainement sanctifiées par l'âge on convertes de grands mots. Si ce n'est pas la l'objet de la religion — quel est il?»[12] — Разумеется, лучшие представители позитивизма не пишут так глупо и таким безграмотным языком. Но если они и не доводят своего непонимания до такой карикатуры, то в сущности их воззрения мало отличаются от воззрений этого неизвестного философа.

ФИЛОСОФСКИЕ НАЧАЛА ЦЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ

I

ОБЩЕИСТОРИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ

(О законе исторического развития)

Первый вопрос, на который должна ответить всякая философия, имеющая притязание на общий интерес, есть вопрос о цели существования. Если бы наше существование было постоянным блаженством, то такой вопрос не мог бы возникнуть: блаженное существование было бы само себе целью и не требовало бы никакого объяснения. Но так как на самом деле блаженство существует более в воображении, действительность же есть ряд больших и мелких мучений и в самом счастливом случае — постоянная смена тяжелого труда и гнетущей скуки, с одной стороны, и исчезающих иллюзий — с другой, то совершенно естественно является вопрос: для чего все это, какая цель этой жизни? Каждому мыслящему человеку является этот вопрос первоначально как *личный*, как вопрос о цели его собственного существования. Но так как, с одной стороны, все мыслящие существа находятся приблизительно в одинаковом положении относительно этого вопроса и так как, с другой стороны, каждое из них может существовать только вместе с другими, так что цель его жизни неразрывно связана с жизненною целью всех остальных, то личный вопрос необходимо превращается в вопрос общий: спрашивается — какая цель человеческого существования вообще, для чего, на какой конец существует человечество? *Общая* и *последняя* цель требуется нашим сознанием, ибо очевидно, что достоинство частных и ближайших целей человеческой жизни может определяться только их отношением к той общей и последней цели, для которой они служат средствами; таким образом, если отнять эту последнюю, то и ближайшие наши цели потеряют всю свою цену и значение, и для человека останутся только непосредственные побуждения низшей, животной природы.

Если мы, оставляя зыбкую почву людских мнений, обратимся к объективному исследованию нашего вопроса, то прежде всего должны привести к ясному сознанию, *что* мыслится в самом понятии *всеобщая цель* человечества.

Это понятие необходимо предполагает другое, именно понятие *развития*, и, утверждая, что человечество имеет общую цель своего существования, мы должны признать, что оно *развивается*; ибо, если бы история не была развитием, а только сменой явлений, связанных между собою лишь внешним образом, тогда, очевидно, нельзя было бы говорить ни о какой общей цели.

Понятие развития с начала настоящего столетия вошло не только в науку, но и в обиходное мышление. Это не значит, однако, чтобы логическое содержание этой идеи стало вполне ясным для общего сознания; напротив, это содержание является весьма смутным и неопределенным не только для полуобразованной толпы, толкующей вкось и вкривь о развитии, но даже иногда и для ученых и quasi философов, употребляющих это понятие в своих теоретических построениях. Поэтому нам следует рассмотреть, что, собственно, содержится в понятии развития, что им предполагается.

Прежде всего развитие предполагает один определенный субъект (подлежащее), о котором говорится, что он развивается: развитие предполагает развивающегося. Это совершенно просто, но тем не менее иногда забывается. Далее, субъектом развития не может быть безусловно простая и единичная субстанция, ибо безусловная простота исключает возможность какого бы то ни было изменения, а следовательно, и развития. Вообще должно заметить, что понятие безусловно простой субстанции, принадлежащее школьному догматизму, не оправдывается философской критикой. Но подлежать развитию, с другой стороны, не может и механический агрегат элементов или частей: изменения, происходящие с гранитною скалой или с кучей песка, не называются развитием. Если же подлежащим развитию не может быть ни безусловно простая субстанция, ни механическое внешнее соединение элементов, то им может быть только единое существо, содержащее в себе множественность элементов, внутренне между собою связанных, то есть *живой организм*. Действительно, развиваться в собственном смысле этого слова могут только организмы, что и составляет их существенное отличие от остальной природы. Но не всякие изменения в организме образуют его развитие. Такие изменения, в которых определяющее значение принадлежит внешним, чуждым самому организму деятелям, может влиять на внешний ход развития, задерживать его или и совсем прекращать, разрушая его субъект, но они не могут войти в содержание самого развития: в него входят только такие изменения, которые имеют свой корень

или источник в самом развивающемся существе, из него самого вытекают и только для своего окончательного проявления, для своей полной реализации нуждаются во внешнем воздействии. Материал развития и побуждающее начало его реализации даются извне, но это побуждающее начало может действовать, очевидно, лишь сообразно с собственною природой организма, то есть оно определяется в своем действии воздействием этого организма, и точно так же материал развития, чтобы стать таковым, должен уподобиться (ассимилироваться) самому организму, то есть принять его основные формы, должен быть обработан деятельностию самого организма для органических целей, так что способ и содержание развития определяются извнутри самим развивающимся существом. Говоря языком схоластики, внешние элементы и деятели дают только causam materialem и causam efficientem [ἀρχὴ τῆς κινήσεως) развития, causa же formalis и causa finalis заключаются в самом субъекте развития [1]

Ряд изменений без известной исходной точки и продолжающийся без конца, не имея никакой определенной цели, не есть развитие, ибо каждый член такого ряда за отсутствием общего начала, определяющего его относительное значение, не мог бы быть определенным моментом развития, а оставался бы только безразличным изменением. Если, как было сказано, понятие цели предполагает понятие развития, то точно так же последнее необходимо требует первого. Следовательно, *развитие есть такой ряд имманентных изменений органического существа, который идет от известного начала и направляется к известной определенной цели*: таково развитие всякого организма; *бесконечное* же *развитие* есть просто бессмыслица, contradictio in adjecto. Итак, мы должны предположить три общие необходимые момента всякого развития, а именно: известное первичное состояние, от которого оно зачинается; другое известное состояние, которое есть его цель, и ряд промежуточных состояний, как переход или посредство, ибо если бы не было последовательного и постепенного перехода от первого к последнему, то они сливались бы в одно, и мы не имели бы никакого развития, а только одно безразличное состояние. Общая формула, выражающая эти три момента, есть *закон развития.* Определив закон развития, мы определим и цель его. Не то чтобы закон и цель были одно и то же, но знание первого дает и знание второй: так, зная закон, по которому развивается растение, мы знаем и цель этого развития — плодоношение — как последний момент прогрессивного изменения, которое определяется тем законом.

Если развитие есть процесс имманентный, пользующийся внешними данными только как возбуждением и как материалом, то все определяющие начала и составные элементы развития должны находиться уже в первоначальном состоянии организма — в его зародыше. Это фактически доказывается тем, что из семени известного растения или из эмбриона известного животного никакими средствами невозможно произвести ничего иного, кроме этого определенного вида растения или животного. Итак, первоначальное состояние организма, или его зародыш, по своим образующим элементам есть уже *целый организм*, и если, таким образом, различие между зародышем и вполне развитым организмом не может заключаться в разности самих образующих начал и элементов, то оно, очевидно, должно находиться в разности их *состояния* или *расположения*. И если в развитом организме составные его элементы и формы расположены таким образом, что каждый из них имеет свое определенное место и назначение, то первоначальное, или зародышевое, состояние представляет противоположный характер: в нем составные формы и элементы организма еще не имеют своего строго определенного места и назначения — другими словами, они смешаны, индифферентны; их различие представляется невыразившимся, скрытым, существующим только потенциально, они не выделились, не проявили своей особенности, не обособились. Таким образом, развитие должно состоять собственно в выделении или обособлении образующих форм и элементов организма ввиду их нового, уже вполне органического соединения. Если, в самом деле, в развитие не должны привходить извне *новые* составные формы и элементы, то оно, очевидно, может состоять только в изменении состояния или расположения *уже существующих* элементов. Первое состояние есть смешение или внешнее единство; здесь члены организма связаны между собою чисто внешним образом. В третьем, совершенном состоянии они связаны между собою внутренне и свободно по особенности своего собственного назначения, поддерживают и восполняют друг друга в силу своей внутренней солидарности; но это предполагает их предшествовавшее выделение или обособление, ибо они не могли бы войти во внутреннее свободное единство как самостоятельные члены организма, если бы прежде не получили эту самостоятельность через обособление при выделении, что и составляет второй главный момент развития. Не трудно показать необходимость перехода от второго к третьему состоянию. Обособление каждого образующего элемента неразрывно связано со стремлением исключить

все остальные, уничтожить их как самостоятельное или сделать их своим материалом, а так как это стремление одинаково присуще каждому из элементов, то они и уравновешивают друг друга. Но простое равновесие было бы возможно только в том случае, если бы все образующие элементы были совершенно одинаковы, а этого в организме быть не может. В самом деле, при совершенной одинаковости элементов каждый мог бы получить от всех других только то, что сам уже имеет, причем не было бы решительно никакого основания к их тесному внутреннему соединению, возможна была бы только чисто механическая случайная связь, образующая агрегат, а не организм (так, соединение одинаковых песчинок образует кучу песка, случайное единство которой распадается от всякого внешнего действия); таким образом, в организме каждый член его имеет необходимое свое различие или особенность, а вследствие этого простое равновесие необходимо приводит здесь к такому состоянию, в котором каждый элемент уравновешивает все остальные не как одна единица против других единиц, ей равных, а сообразно своему внутреннему характеру и значению. Так, в организме человеческом мозг или сердце имеют значение не как равные всем другим члены, а, сообразно своему особенному назначению, играют роль главных органов, которым должны служить все другие для сохранения целости всего организма, а следовательно, и самих себя. Таким образом, необходимо получается не механическое равновесие, а внутреннее органическое единство, которое и образует в своем полном осуществлении третий главный момент развития.

До́лжно заметить, что безразличие первого момента есть только относительное: абсолютного безразличия не может быть в организме ни в каком его состоянии. Особенности образующих частей существуют и в первом моменте развития, но связанные, подавленные элементом единства, которому здесь принадлежит исключительная актуальность. Во втором моменте, напротив, эта актуальность переходит на сторону отдельных членов и сам прежний элемент единства является лишь как один из многих членов (так, например, католическая церковь, которая в начале средних веков была исключительно актуальным элементом единства, стала в новейшее время лишь одним из членов в общем организме цивилизации); связующее же единство всех частей во втором моменте является лишь как отвлеченная сила или общий закон, который получает живую действительность и становится конкретной целостью в третьем моменте.

Таков общий закон всякого развития. Нам нужно теперь применить его к известной, определенной действительности, именно к историческому развитию человечества *. Субъектом развития является здесь человечество как действительный, хотя и собирательный организм. Обыкновенно, когда говорят о человечестве как о едином существе или организме, то видят в этом едва ли более чем метафору или же простой абстракт: значение действительного единичного существа, или индивида, приписывается только каждому отдельному человеку. Но это совершенно неосновательно. Дело в том, что всякое существо и всякий организм имеет необходимо собирательный характер и разница только в степени; безусловно же простого организма, очевидно, быть не может. Каждое индивидуальное существо — этот человек, например,— состоит из большого числа органических элементов, обладающих известною степенью самостоятельности, и если бы эти элементы имели сознание (а они его, конечно, имеют в известной мере), то для них цельный человек, в состав которого они входят, наверное, являлся бы только как абстракт. Каждая нервная клеточка, каждый кровяной шарик в вашем организме, наверно, считает себя настоящим самостоятельным индивидуальным существом, а о вас он или совсем не знает, или вы являетесь для него только как общая масса чуждых ему существ, как собирательная, следовательно, метафорическая единица, и, разумеется, он прав *для себя* так же, как правы *для себя* и вы, если считаете человечество только за собрание отдельных людей, в единстве же его видите только пустую абстракцию. Если же мы станем на объективную точку зрения, то должны будем признать, что как собирательный характер человеческого организма не препятствует человеку быть действительным индивидуальным существом, так точно и собирательный характер всего человечества не препятствует ему быть столь же действительным индивидуальным существом. И в этом смысле мы признаем человечество как настоящий органический субъект исторического развития.

Во всяком организме различаются его составные части от образующих органических систем, общих для всех частей. Так, в организме человека крупные части, его составляющие, суть голова, руки, грудь и т. д.; главные же органические системы, общие всему телу, суть нервная,

---

* Этот закон, логически формулированный Гегелем, был применен, с другой точки зрения, к биологии Гербертом Спенсером. Последовательного же и полного применения его к истории человечества, насколько мне известно, сделано не было.

кровеносная, мускульная; элементы этих систем распространены по всем частям организма как необходимые для его жизни. Точно так же и в организме человечества мы различаем, во-первых, составные его части — племена и народы и, во-вторых, известные образующие системы или формы общечеловеческого существования, принадлежащие всему человечеству во всех его частях как необходимые для его органической жизни. Эти последние составляют собственно *содержание* исторического развития, и поэтому на них мы и должны остановиться.

Само собою разумеется, что основные формы общечеловеческой жизни должны иметь свой источник в началах, определяющих самую природу человека. Природа человека как такового представляет три основные формы бытия: чувство, мышление, деятельную волю; каждая из них имеет две стороны — исключительно личную и общественную. Отдельное, чисто субъективное чувство, отдельная мысль или фантазия без всякого общего необходимого предмета, наконец, непосредственная животная похоть, очевидно, не могут служить образующими началами или факторами общечеловеческой жизни как такой; значение положительных начал для этой жизни могут иметь: только такое чувство, которое стремится закрепить свое непосредственное состояние объективным его выражением, только такое мышление, которое стремится к определенному предметному содержанию, только такая воля, которая имеет в виду определенные общие цели; другими словами — чувство, имеющее своим предметом *объективную красоту*, мышление, имеющее своим предметом *объективную истину* (следовательно, мышление познающее, или знание), и воля, имеющая своим предметом *объективное благо*.

Из этих трех факторов первым непосредственным началом общественной жизни является воля. Как образующее начало общества, воля определяется тремя основными отношениями, или, иначе, проявляется на трех степенях. Для достижения какого бы то ни было объективного блага прежде всего необходимо обеспечить существование его элементарных субъектов, то есть отдельных людей, что зависит от их отношений к внешней природе, от той деятельности, которую человек направляет на эту природу для получения от нее средств существования. Общественный союз, имеющий в виду эту цель и основанный на трудовой, деятельной обработке внешней природы, есть *экономическое общество*; его первичною элементарною формой является семья. Семья, как доказывается срав-

нительной филологией, имела первоначально значение главным образом экономическое, будучи основана на элементарном разделении труда *. Это значение преобладает в семье и теперь, хотя, разумеется, оно усложняется, а иногда почти совсем закрывается нравственным элементом.

Вторая основная форма общества, неразрывно связанная с первою, определяет отношения людей не к внешней природе, а друг к другу непосредственно, имеет своим прямым предметом не труд людей, обращенный на внешнюю природу, а самих людей в их взаимодействии, как членов одного собирательного целого. Это есть *общество политическое*, или *государство* (πολιτεια, res publica). Задача экономического общества есть организация *труда*, задача общества политического есть организация *трудящихся*; разумеется, что государство имеет сторону экономическую, так же как экономическое общество имеет сторону политическую, и различие состоит лишь в том, что в первом преобладающее, центральное значение имеет интерес политический, а во втором — экономический. Так как существует *много* политических обществ, или государств, то рядом с задачей определять взаимные отношения между членами государства является еще другая задача — определять отношения между различными государствами — международные отношения; но эта вторая задача и все, что из нее вытекает, не есть безусловная необходимость, так как нельзя отрицать возможность осуществления всемирного государства, некоторое приближение к которому уже представляли великие монархии древности, в особенности Римская империя. Основной естественный принцип политического общества есть *законность*, или *право*, как выражение справедливости, причем разумеется, что частные формы или проявления этого принципа, то есть *действительные* права и законы в *действительных* политических обществах, имеют характер совершенно относительный и временный, так как необходимо определяются различными изменяющимися историческими условиями. Все действительные правовые учреждения, подвергаемые критерию абсолютных начал правды и блага, являются ненормальными, и все политическое существование человечества представляется какою-то наследственной болезнью.

Третья форма общества определяется религиозным ха-

---

* См. доказательства этого мнения в «Очерках арийской мифологии» В. Миллера, первая глава [2].

рактером человека. Человек хочет не только *материального* существования, которое обеспечивается обществом экономическим, и не только *правомерного* существования, которое дается ему обществом политическим, он хочет еще *абсолютного* существования — полного и вечного. Только это последнее есть для него истинное верховное благо, summum bonum по отношению к которому материальные блага, доставляемые трудом, экономические и формальные блага, доставляемые деятельностью политической, служат только средствами. Так как достижение абсолютного существования, или вечной и блаженной жизни, есть высшая цель для всех одинаково, то она и становится необходимо принципом общественного союза, который может быть назван *духовным* или *священным обществом (церковь)* *.

Таковы три основные формы общественного союза, проистекающие из существенной воли человека или из его стремления к объективному благу. Очевидно, что первая ступень — общество экономическое — имеет значение материальное по преимуществу, вторая — общество политическое — представляет преимущественно формальный характер и, наконец, третья — общество духовное — должно иметь значение всецелое, или абсолютное; первая есть внешняя основа, вторая — посредство, только третья есть цель. Прежде всего человек должен жить, а для этого необходим материальный, экономический труд, обеспечивающий его существование; но он знает, что плоды этого труда не суть сами по себе благо для его существенной воли и что отношения его к другим людям, имеющие в виду только приобретение этих материальных благ и образующие экономическое общество, не суть нравственные сами по себе; чтобы быть таковыми, они должны иметь форму справедливости или закона, которая устанавливается обществом политическим, или государством. Но полное благо человека не зависит, очевидно, и от *формы* его отношений к другим людям, так как даже идеально справедливая деятельность еще не дает блаженства; и если это блаженство не зависит, таким образом, ни от того, что доставляется внешним миром, ни от правомерной и разумной деятельности самого человека, то, очевидно, оно определяется такими началами, которые находятся за пределами как природного, так и человеческого мира, и только такое общество, которое основывается непосредственно на

* Этим выражается только практическая сторона религии; о теоретической и творческой ее сторонах будет сказано в своем месте.

отношении к этим трансцендентным началам, может иметь своей прямой задачей благо человека в его целости и абсолютности. Таковым должно быть духовное общество или церковь.

Переходим теперь ко второй сфере общечеловеческой жизни — к сфере знания. Человек в своей познавательной деятельности может иметь в виду или богатство фактических сведений, почерпаемых наблюдением и опытом из внешнего мира и из человеческой жизни, или же формальное совершенство знания, его логическую правильность как системы, или, наконец, его всецелость, или абсолютное содержание; другими словами, он может иметь в виду или истинность материальную, фактическую, или же истинность формальную, логическую, или, наконец, истинность абсолютную. Круг знаний, в котором преобладает эмпирическое содержание и главный интерес принадлежит материальной истинности, образует так называемую *положительную науку*; знание, определяемое главным образом общими принципами и имеющее в виду преимущественно логическое совершенство или истинность формальную, образует отвлеченную *философию*; наконец, знание, имеющее своим первым предметом и исходной точкой абсолютную реальность, образует *теологию*. В положительной науке центр всего есть реальный факт, в отвлеченной философии — общая идея, в теологии — абсолютное существо. Первая, таким образом, дает необходимую материальную основу всякому знанию, вторая сообщает ему идеальную форму, в третьей получает оно абсолютное содержание и верховную цель. Человек прежде всего стремится знать как можно больше из того, что его окружает; затем он видит, что материальные познания сами в себе не заключают истины или, точнее, что материальная истина сама по себе еще не есть настоящая, полная истина; материальные фактические знания, опираясь на свидетельство чувств, подлежат и обману чувств, могут быть иллюзией; они сами не представляют признаков своей действительности, эти признаки могут быть даны только в суждении разума. Но разум в своих всеобщих и необходимых истинах (логических и математических) имеет значение только формальное, он указывает только необходимые условия истинного познания, но не дает его содержания; к тому же, как *наш* разум, он может иметь только субъективное значение *для нас*, как мыслящих. Таким образом, если настоящая, объективная истина, составляющая цель нашего познания, не дается сама по себе ни внешнею наблюдаемою реальностью, на

которую опирается положительная наука и которая, однако, может оказаться лишь чувственной иллюзией, если, далее, она не дается и чистым разумом, на котором основывается отвлеченная философия и который может оказаться лишь субъективной формой, то очевидно, что эта настоящая истина должна определяться независимым от внешней реальности и от нашего разума абсолютным первоначалом всего существующего, что и составляет предмет теологии. Только это начало сообщает настоящий смысл и значение как идеям философии, так и фактам науки, без чего первые являются пустой формою, а вторые — безразличным материалом.

Не трудно показать соответствие, или аналогию, существующую между отдельными областями или степенями теоретической познавательной сферы и таковыми же степенями сферы практической или общественной. Положительная наука соответствует экономической области по общему им материальному характеру, отвлеченная или чисто рациональная философия соответствует по своему формальному характеру обществу политическому, или государству, наконец, теология по своему абсолютному характеру соответствует области духовной или церковной. Это последнее соответствие — теологии и церкви — ясно само по себе и не подлежит вопросу; что же касается до первых двух аналогий, то они на первый взгляд являются слишком общими и отвлеченными. Укажу, однако, на два обстоятельства, дающие им фактическое подтверждение. Во-первых, несомненно, что идея государства находила самых ревностных своих слуг и защитников именно в отвлеченных философах; чем ближе воззрения какого-нибудь мыслителя подходят к типу чисто рациональной философии, тем большее значение приписывает он государству, так что крайний представитель отвлеченной философии во всей ее чистоте — Гегель — признает государство как полное объективное обнаружение или практическое осуществление абсолютной идеи. И действительно, в общественной сфере только государство основывается на формальном, отвлеченном, так сказать головном, принципе — принципе права или закона, который есть не что иное, как практическое выражение логического начала; остальные же две области — церковь и экономическое общество — представляют интересы, совершенно чуждые отвлеченной философии, именно: церковь — интересы сердца, экономическое же общество — sit venia verbo [3] — интересы брюха. С другой стороны, соответствие между положительной наукой и экономическим обществом под-

тверждается подобным же обстоятельством. В самом деле, представители того воззрения, которое относится отрицательно и к церкви, и к формальной государственности, хочет свести все общественные отношения к экономическим и экономический интерес признает главным, если не исключительным интересом общества; представители этого воззрения — социалисты, по крайней мере самые последовательные и здравомыслящие из них,— склонны в теоретической сфере придавать исключительное значение положительному знанию, враждебно относясь к теологии и отвлеченной философии *, и в свою очередь крайние представители положительно научного направления склонны в общественной сфере давать преобладающее значение экономическим отношениям.

Обращаясь к последней основной сфере человеческого бытия — к сфере чувства, мы должны повторить, что чувство составляет предмет нашего рассмотрения не со своей субъективной, личной стороны, а лишь поскольку оно получает общее, объективное выражение, то есть начало творчества. Творчество материальное, которому идея красоты служит лишь как украшение при утилитарных целях, я называю *техническим художеством*, высший представитель которого есть зодчество. Здесь производительность творческого чувства ** направляется человеком непосредственно на низшую внешнюю природу, и существенную важность имеет материал. Такое же творчество, в котором, напротив, определяющее значение имеет эстетическая форма — форма красоты, выражающаяся в чисто идеальных образах, называется *изящным художеством* (schöne Kunst, beaux arts) и является в четырех формах: ваяние, живопись, музыка и поэзия (легко заметить постепенное восхождение от материи к духовности в этих четырех видах изящного искусства). Ваяние есть самое материальное искусство, наиболее близкое к техническому художеству в высшей форме этого последнего — зодчестве; живопись уже более идеальна, в ней нет вещественного подражания, тела изображаются на плоскости; еще более духовный характер имеет музыка, которая воплощается уже не в самом веществе и не на нем, а

---

* Социалисты-мистики и социалисты-философы являются отдельными исключениями; вся же масса социалистов ищет теоретической опоры только в положительной науке.

** «Творческое чувство» может казаться противоречием, но дело в том, что человек, как конечное существо, не может быть абсолютным творцом, то есть творить из себя самого, следовательно, его творчество необходимо предполагает восприятие высших творческих сил в чувстве.

только в движении и жизни вещества — в звуке; наконец, поэзия (в тесном смысле этого термина) находит свое выражение только в духовном элементе человеческого слова. Изящное искусство имеет своим предметом исключительно красоту, но красота художественных образов не есть еще полная, всецелая красота; эти образы, идеально необходимые по форме, имеют лишь случайное, неопределенное содержание, говоря просто — их сюжеты случайны. В истинной же, абсолютной красоте содержание должно быть столь же определенным, необходимым и вечным, как и форма; но такой красоты мы в нашем мире не имеем: все прекрасные предметы и явления в нем суть лишь случайные отражения самой красоты, а не органическая ее часть.

И порознь их отыскивая жадно,
Мы ловим отблеск вечной красоты;
Нам вестью лес о ней шумит отрадной,
О ней поток гремит струею хладной
И говорят, качаяся, цветы.
И любим мы любовью раздробленной
И тихий шепот вербы над ручьем,
И милой девы взор, на нас склоненный,
И звездный блеск, и все красы вселенной,
И ничего мы вместе не сольем [4].

Истинная, цельная красота может, очевидно, находиться только в идеальном мире *самом по себе*, мире сверхприродном и сверхчеловеческом. Творческое отношение человеческого чувства к этому трансцендентному миру называется *мистикою* *. Такое сопоставление мистики с художеством может показаться неожиданным и парадоксальным, отношение мистики к творчеству является неясным. Правда, никто не затруднится допустить между мистикой и художеством следующие общие черты: 1) и то и другое имеют своей основой чувство (а не познавание и не деятельную волю); 2) и то и другое имеют своим орудием или средством воображение или фантазию (а не размышление и не внешнюю деятельность); 3) и то и другое, наконец, предполагают в своем субъекте экстатическое вдохновение (а не спокойное сознание). Тем не менее остается сомнительным для непосвященных, чтобы мистика и художество могли быть лишь различными

* Следует строго различать мистику от мистицизма: первая есть прямое, непосредственное отношение нашего духа к трансцендентному миру, второй же есть рефлексия нашего ума на то отношение и образует особое направление в философии, о котором будет говорено впоследствии. *Мистика* и *мистицизм* так же относятся друг к другу, как, например, *эмпирия* и *эмпиризм*.

проявлениями или степенями одного и того же начального фактора,— потому сомнительным, что мистике обыкновенно приписывается исключительно субъективное значение, отрицается у нее способность к такому же определенному и объективному выражению и осуществлению, какое несомненно принадлежит художеству. Но это есть заблуждение, происходящее от того, что никто почти не знает, что такое собственно мистика, так что для большинства само это название сделалось синонимом всего неясного и непонятного — что и совершенно естественно. Ибо хотя сфера мистики не только сама обладает безусловною ясностью, но и все другое она одна только может сделать ясным, но именно вследствие этого для слабых и невооруженных глаз свет ее невыносим и погружает их в абсолютную темноту. Дальнейшее объяснение объективно творческого характера мистики заставило бы коснуться таких вещей, о которых говорить считаю преждевременным. Что касается до отношения к другим степеням, ясно, что мистика занимает в сфере творчества то же место, какое занимает теология и духовное общество в своих относительных сферах, точно так же как изящное художество по своему преимущественно формальному характеру представляет аналогию с философией и политическим обществом, а техническое художество, очевидно, соответствует положительной науке и обществу экономическому.

Мы рассмотрели основные формы общечеловеческого организма. Следующая таблица представляет их синоптически.

	I	II	III
	Сфера творчества	Сфера знания	Сфера практической деятельности
	Субъект. основа — чувство Объект. принцип — красота	Субъект. основа — мышление Объект. принцип — истина	Субъект. основа — воля Объект. принцип — общее благо
1 степ. абсолютная:	Мистика	Теология	Духовное общество (церковь)
2 степ. формальная	Изящное художество	Отвлеченная философия	Политическое общество (государство)
3 степ. материальн.	Техническое художество	Положительная наука	Экономическое общество (земство)

Должно заметить, что из трех общих сфер первенствующее значение принадлежит сфере творчества, а так как в

самой этой сфере первое место занимает мистика, то эта последняя и имеет значение настоящего верховного начала всей жизни общечеловеческого организма, что и понятно, так как в мистике эта жизнь находится в непосредственной, теснейшей связи с действительностью абсолютного первоначала, с жизнью божественною. С особенным удовольствием могу указать здесь, что великое значение мистики понято в новейшее время двумя философами самого свободно мыслящего и даже отчасти отрицательного направления, философами, враждебными ко всякой положительной религии и которых, таким образом, никак нельзя заподозрить в каком-нибудь традиционном пристрастии по этому вопросу. Я разумею знаменитого Шопенгауэра и новейшего продолжателя его идей — Гартмана. Первый видит в мистике и основанном на ней аскетизме начало духовного возрождения для человека, открывающее ему высшую нравственную жизнь и «лучшее сознание» (das bessere Bewusstsein): только в ней человек действительно освобождается от слепого, животного хотения и связанного с ним зла и страдания. Для Гартмана мистика есть коренное начало всего существенного и великого в личной и общечеловеческой жизни.

По закону развития общечеловеческий организм должен относительно указанных сфер и степеней своего бытия пройти три состояния (три фазы, три момента своего развития). В первом эти степени находятся в безразличии или смешении, так что каждая из них не имеет действительного отдельного бытия как самостоятельная, а существует лишь потенциально. Это безразличие, как уже было замечено, не может быть безусловным — ибо в таком случае не было бы никакой организации, даже зародышной,— оно состоит в том, что высшая, или абсолютная, степень поглощает, скрывает в себе все остальные, не допуская их самостоятельного проявления. Во втором моменте низшие степени выявляются из-под власти высшей и стремятся к безусловной свободе; сначала они все вместе безразлично восстают против высшего начала, отрицают его, но для того, чтобы каждая из них получила полное развитие, она должна утверждать себя исключительно не только по отношению к высшей, но и ко всем другим, должна также отрицать и их, так что за общею борьбой низших элементов против высшего следует необходимо междоусобная борьба в среде самих низших. А между тем и сама верховная степень вследствие этого процесса выделяется, определяется как такая, получает свободу и обуслов-

ливает, таким образом, возможность нового единства. Ибо, с одной стороны, ни одна из низших степеней не может получить исключительного господства (что было бы смертью для человечества) и, следовательно, они должны искать для своего единства некоторый высший центр вне себя, каким может быть только абсолютная степень; с другой же стороны, эта последняя не нуждается уже более в их внешнем подчинении или поглощении, какое было в первом моменте, потому что она вследствие предшествовавшего выделения, или обособления, получила собственную независимую действительность и может служить для низших степеней началом *свободного* единства, которое для них необходимо. Таким образом, измененное состояние степеней вследствие процесса их обособления приводит в конце к новому, вполне органическому соединению, основанному на свободном, сознательном подчинении низших степеней высшей как необходимому центру их собственной жизни. Осуществление этого нового единства образует третий момент общего развития. Рассмотрим теперь эти моменты в их исторической действительности.

Не подлежит никакому сомнению, что первый, древнейший период человеческой истории представляет как свой господствующий характер слитность, или необособленность, всех сфер и степеней общечеловеческой жизни. Не подлежит никакому сомнению, что первоначально не было ясного различия между духовным, политическим и экономическим обществом; первые формы экономического союза — семья и род — имели вместе с тем значение политическое и религиозное, были первым государством и первой церковью. Так же слиты были теология, философия и наука, мистика, изящное и техническое художество. Представители духовной власти — жрецы — являются вместе с тем как правители и хозяева общества; они же суть богословы, философы и ученые; находясь в непосредственном мистическом общении с высшими силами бытия, они вместе с тем, ввиду целей этого общения, направляют художественную и техническую деятельность. Древнейшие храмы не суть только здания, назначенные для общественного культа и соединяющие для этой цели технику и изящное искусство,— они суть, кроме того, таинственные святилища, где видимо и осязательно проявляются высшие потенции, и все в этих храмах направлено к тому, чтобы облегчить такие проявления. Всем известно, что отдельные художества в древнейшем периоде представляют, во-первых, ту особенность, что они гораздо

теснее между собою связаны, чем теперь, еще не выказали вполне свои особенности, так что невозможно отделить древнейшую поэзию от музыки, древнейшую живопись от ваяния и даже зодчества (например, на египетских памятниках), и, во-вторых, что все они служат одной иерархической цели, то есть подчинены и даже слиты с мистикой. Степень абсолютная, степень формальная и материальная, затем сферы творчества, знания и практической деятельности собраны здесь в одном фокусе. В области знания в эту эпоху, собственно говоря, нет совсем различия между теологией, философией и наукой — вся эта область представляет одно слитное целое, которое может быть названо *теософией*; область церкви, государства и экономического общества представляет первоначально такое же единство в форме *теократии*; наконец, мистика, изящное и техническое художество являются как одно мистическое творчество, или *теургия* *, а все вместе представляет одно религиозное целое. Разумеется, что в историческом развитии древнего мира эта слитность является более или менее полною и сила первоначального единства не везде и не всегда в древнем мире сохранялась одинаково; уже очень рано в Греции и Риме (а отчасти даже и в Индии) начинается последовательное выделение различных жизненных сфер и элементов. Тем не менее необходимо признать, что для общечеловеческого сознания первоначальная слитность была решительно и в самом своем корне потрясена только с появлением христианства, когда впервые принципиально отделилось sacrum от profanum [6]. И в этом отношении, как нанесшее окончательный удар внешнему невольному единству, христианство является началом настоящей свободы. Проследим это решительное отделение и обособление сфер и степеней, начавшееся с появлением христианства, сперва в самой внешней и потому наиболее определенной сфере — практической деятельности и основанных на ней общественных форм.

Сначала, по закону развития, две низшие степени

* Не нужно думать, что теократия была только там, где было владычество жрецов как касты: и гражданское правительство было теократией, так как основывалось на религии; respublica имела характер священный (sacer populus romanus); она была вместе и церковью и государством, то есть, собственно говоря, не была ни тем, ни другим в их теперешнем смысле, а представляла их безразличие. Правители и военноначальники приносили жертвы богам и имели, таким образом, религиозный характер, с другой стороны, верховный жрец был вместе с тем и rex, и первоначально не по одному только названию (rex sacrorum [5]), а и на самом деле.

отделяются *вместе* от высшей как profanum или naturale от sacrum или divinum; точнее говоря, вторая степень, еще включая в себя третью, отделяется от первой: государство, еще слитое с экономическим обществом, отделяется от церкви. Это отделение совершилось необходимо по натуре вещей, по логике фактов, независимо от сознательной личной воли людей. Христианство, как оно является в сознании своих первых проповедников, вовсе не стремилось к какому бы то ни было общественному перевороту: вся задача его состояла в религиозно-нравственном возрождении отдельных людей ввиду наступающей кончины мира. На государственную власть проповедники христианства смотрели вовсе не враждебно, противопоставляя себя, как детей Божиих, языческому миру, как царству зла и диявола («знаем, что от Бога есмы, и мир целый во зле лежит»); они видели в государственной власти бессознательное орудие Божие, назначенное к содержанию и обузданию темных сил язычества. Христианство, как духовное общество, противопоставляет себя другому, плотскому обществу — язычеству, а не государству как таковому. Но именно в этом и заключается принципиальное отделение церкви от государства. В самом деле, раз христианская церковь признавала себя единственным духовным, священным обществом, смотря на все остальное как на profanum, она тем самым отнимала у государства все его прежнее значение, отрицала священную республику. Признавая государство только как сдерживающую, репрессивную силу, христиане отнимали у него всякое положительное, духовное содержание. Император — последний бог языческого мира — мог быть для них только верховным начальником полиции. Этим отрицается самый принцип древнего общества, состоявший именно в обожествлении республики и императора как ее представителя, в слитности духовного и светского начал, так что императоры, преследуя христиан, действовали не как носители государственной власти в тесном смысле, которой вовсе не угрожало христианство, а как носители всего древнего сознания.

Для первоначальных христиан вселенная разделялась на два царства — царство Божие, состоявшее из них самих, и царство злого начала, состоявшее из упорных язычников, к которому принадлежала и государственная власть, поскольку она отождествляла себя с языческим миром. Такое воззрение подробно развивается, как известно, Августином в его De civitate Dei [7]. Но это было лишь последнее, запоздалое выражение прежнего взгляда. Этот

взгляд в самом деле не мог сохраниться, когда представительница язычества — императорская власть в лице Константина В[еликого] — не только прекратила вражду против христианства, но прямо стала под его знамя, а когда вслед за тем весь языческий мир, по крайней мере наружно, стал христианским, церковь дала свою санкцию обращенному государству, соединилась с ним, но соединилась только механически. Произошел внешний компромисс. Церковь явилась связанною с государством, но не могла внутренне проникнуть его, ассимилировать себе и сделать своим органом, ибо само тогдашнее христианство не имело уже (или, лучше, не имело еще) для этого достаточно внутренней силы: первоначальные дни чудного, сверхъестественного возбуждения, дни апостолов и мучеников прошли, а для сознательного нравственного перерождения время еще не наступило.

Государство римско-византийское сохранило совершенно языческий характер, в нем не произошло решительно никакой существенной перемены. Нельзя указать ни одного сколько-нибудь значительного различия между государственным строем при язычнике Диоклетиане и при quasiхристианах Феодосии или Юстиниане: тот же принцип, те же учреждения; принцип — римское, языческое право, учреждения — смесь римских республиканских форм с восточною деспотией. Юстиниан, который созывает вселенский собор, для которого Ориген не был достаточно православен,— этот самый Юстиниан издает систематический свод римского права для своей христианской империи. Между тем христианство для того и явилось, чтобы упразднить власть закона. Оно определяет себя как царство благодати, закон же является для него орудием Божиим только в Ветхом завете по жестокосердию иудеев и также, как было замечено, признается им и в мире языческом в смысле репрессивной силы, сдерживающей сынов диявола, но не имеющей никакого значения для сынов Божиих, для церкви; если же теперь, когда царство дьявола, видимо, исчезло, когда все члены государства стали и членами церкви и постольку сынами Божиими, внешний закон тем не менее сохраняет свою силу, то это, очевидно, доказывает, что обращение было только номинальное. Было бы, разумеется, ребячеством упрекать за это церковь: все дело в том, что возрождающая сила христианства не могла распространиться разом по всему организму человечества, пока этот организм не завершил еще своего необходимого развития, не достиг еще полной меры возраста Христова.

Итак, со времени Константина Великого мы имеем совместное существование двух, по существенному характеру, по принципу своему, разнородных социальных форм — церкви и государства. На Востоке государство благодаря своей старой крепкой организации оказалось сильнее церкви и de facto подчинило ее себе, но именно вследствие того, что эта организация была исключительно традиционной, лишенной всяких новых внутренних начал, государство здесь не могло развиваться — оно пало вместе с восточной церковью перед мусульманством. Иное отношение является, как известно, на Западе. Здесь, с одной стороны, вследствие того, что церкви пришлось иметь дело не с организованным Византийским государством, а с нестройными полчищами германских варваров, она получает огромную силу; с другой стороны, сами эти германские варвары, принявшие внешним образом католичество и подчинившиеся ему, но сохранившие свою внутреннюю самобытность, внесли в историю новые начала жизни (соответствующие второму моменту общечеловеческого развития) — сознание безусловной свободы, верховное значение лица. Против хаотического мира германских завоевателей церковь, естественно, должна была присвоить себе предание римского единства, сделаться римскою цезарическою церковью или церковным государством, а это необходимо вызывало вражду со стороны светского германского государства, как незаконное вторжение в его сферу. Таким образом, на Западе церковь и государство являются уже как враждебные, борющиеся между собой силы. Но является и нечто большее: в средневековом Западе мы видим впервые ясное разделение общества политического и общества экономического — государства и земства. Внешним основанием для этого разделения было то обстоятельство, что германские дружины, образовавшие средневековый государственный строй, имели под собою целый чуждый им, ими завоеванный и порабощенный слой населения кельто-славянского. Эти населения, лишенные всяких политических прав, имели значение исключительно экономическое, как рабочая сила; но, будучи христианами, они не могли быть, безусловно, исключены из общественного строя, подобно древним рабам; таким образом, они составляли общественный слой, особое общество — экономическое, или земство, одинаково чуждое римской церкви и германскому государству. Скоро у этого низшего слоя является своя особенная религия — катаризм или альбигойство, возникшая впервые на славянском Востоке под именем богумильства и оттуда

распространившаяся по всему кельто-славянскому миру. Но эта религия, возбуждавшая против себя одинаково вражду как римской церкви, находившейся тогда на вершине своего могущества, так и феодального государства, погибла в потоках крови.

Крестовый поход против альбигойцев был последним важным актом общей союзной деятельности римской церкви и государства [8]. Разрыв между ними, совершившийся еще ранее в Германии, скоро распространился на бо́льшую часть Европы. В начале средних веков, после кратковременной империи Карла Великого, светское государство, раздробленное на множество феодальных областей и имея в действительности столько же голов, сколько было могущественных феодалов, является крайне слабым, и единственную общую единящую силу на Западе представляет римская церковь, которая и стремится присвоить себе политическое значение. Чтобы успешно бороться с нею, светское государство должно было достигнуть прочного единства и побороть враждебных ему феодалов. Исполнить эту задачу могли только национальные короли, так как вследствие значительного обособления отдельных народностей Священная Германо-Римская империя оставалась лишь тенью великого имени. Как совершился процесс государственного объединения в Европе, описывать здесь не место; достаточно сказать, что к концу средних веков и римская церковь, и феодализм одинаково потрясены и настоящею силой является государственная власть, представляемая национальными королями.

Римская церковь, сама ставшая государством, захватывавшая политическую область, не могла ужиться с новою усилившейся государственностью; а так как совершенно отделиться от всякой церкви государство еще не могло, ввиду того что религиозные верования еще сохраняли свою силу и значение для народного сознания, то явилась для государства настоятельная нужда в новой, измененной церкви, потребовалась церковная реформа, которая против римского церковного государства поставила бы государственную церковь, т. е. церковь, подчиненную государству, определяемую им в своих практических отношениях. Этой потребности вполне отвечало протестантство. Если средневековые ереси обнаруживали попытки создать земскую кельто-славянскую церковь, то протестантство, несомненно, произвело церковь государственную и германскую. Отсюда его успех преимущественно в германских землях. Но разумеется, этот успех отразился и во всей остальной Европе на взаим-

ных отношениях церкви и государства, и рано или поздно эти отношения должны были повсюду измениться в протестантском смысле *.

Начало новых веков характеризуется, таким образом, в сфере общественной решительным обособлением государства и образованием новой, государственной церкви. Но государство, как начало чисто формальное, не могло усилиться само собою, не опираясь на какую-либо реальную силу. И действительно, с самого начала своей борьбы против феодализма и церкви государство искало помощи земства, представляемого так называемым tièrs-état [9], которое и получило, таким образом, некоторое политическое значение. Но связь между государством и земством была чисто внешняя и преходящая; они соединились только против общих врагов; когда же эти враги были побеждены, то королевская власть в силу общего принципа западного развития стала стремиться к полному обособлению, стала присваивать себе абсолютное значение в своей исключительной централизации и вместо служения народным интересам явилась как подавляющая и эксплуатирующая народ враждебная сила. Но тем самым монархический абсолютизм лишал себя всякой реальной почвы, и момент его величайшего торжества был началом его падения. В своей борьбе против церкви и феодализма государственная власть опиралась не на какой-нибудь высший принцип, а исключительно на реальную силу, но эта сила принадлежала не государству самому по себе, а давалась ему земством, и королевская власть имела, таким образом, действительное значение лишь как представительница народа **. Когда же государственный абсолютизм отказался от такого значения и отделился от народа в своем исключительном самоутверждении, то необходимо та реальная сила, на которую он прежде опирался, должна была обратиться против него. Земство необходимо восстало против абсолютного государства и превратило его в безразличную форму, в исполнительное орудие народного голосования. Это превращение, составляющее главный результат французской революции, так или иначе распространилось на весь западный континент (в Англии оно совершилось ранее более постепенным и сложным образом). Европа, покоренная революционной Францией и

* Разумеется, этим не исчерпывается значение протестантства, которое было не только церковной, но и общерелигиозной реформой.

** Нормальное же отношение есть то, при котором ни государство не служит народу, ни народ государству, а оба одинаково служат одному высшему началу.

только с помощью посторонней силы — России — освободившаяся от внешнего ей подчинения, внутренне осталась проникнутою революционным принципом, и скоро повсюду на место прежней абсолютной монархии является новая государственная форма — конституционная, или парламентская. Но со времени французской революции, которая как будто одним ударом разрушила обаяние старых, традиционных начал, отрицательное движение истории идет с быстротою чрезвычайною. Не успели гражданские формы, возникшие из революции, распространиться по всей Европе, как уже является ясное сознание, что это только переход, что настоящее дело не в том.

Народ или земство, восставшее на Западе против абсолютной церкви и абсолютного государства и победившее их в своем революционном движении, само не может удержать своего единства и целости, распадается на враждебные классы, а затем необходимо должно распасться и на враждебные личности. Общественный организм Запада, разделившийся сначала на частные организмы, исключающие друг друга, должен наконец раздробиться на последние элементы, на атомы общества, то есть на отдельные лица, и эгоизм корпоративный, кастовый должен перейти в эгоизм личный. Революция передала верховную власть народу; на место феодального принципа породы, на место политико-теологического принципа абсолютной монархии Божьею милостью она поставила принцип народовластия. Но под народом здесь разумеется простая сумма отдельных лиц, все единство которых заключается в случайном согласии желаний и интересов — согласии, которого может и не быть. Уничтожив те традиционные связи, те идеальные начала, которые в старой Европе делали каждое отдельное лицо только элементом высшей общественной группы и, разделяя человечество, соединяли людей,— разорвав эти связи, революционное движение предоставило каждое лицо самому себе и вместе с тем уничтожило его органическое различие от других. В старой Европе это различие и, следовательно, неравенство лиц обусловливалось принадлежностью к той или другой общественной группе и местом, в ней занимаемым; с уничтожением же этих групп в их прежнем значении исчезло и это идеальное неравенство, осталось только низшее, натуральное неравенство личных сил. Из свободного проявления этих сил должны были создаться новые формы жизни на место разрушенного мира. Но никаких положительных оснований для такого нового творчества не было дано революционным движением. Легко видеть

в самом деле, что принцип свободы, в отдельности взятый, имеет только отрицательное значение. Я могу жить и действовать свободно, то есть не встречая никаких произвольных препятствий и стеснений, но этим, очевидно, нисколько не определяется положительная цель моей деятельности, содержание моей жизни. В старой Европе жизнь человеческая получила свое идеальное содержание от католической религии, с одной стороны, и от рыцарского феодализма — с другой. Это идеальное содержание давало старой Европе ее относительное единство и высокую героическую силу, хотя уже оно таило в себе начало того дуализма, который должен был необходимо привести к последующему распадению. Революция окончательно отвергла старые идеалы, что было, разумеется, необходимо, но по своему отрицательному характеру не могла дать новых; она освободила индивидуальные элементы, дала им абсолютное значение, но лишила их деятельность необходимой почвы и пищи. Поэтому мы видим, что чрезмерное развитие индивидуализма в современном Западе ведет прямо к своему противоположному — к всеобщему обезличению и опошлению. Крайняя напряженность личного сознания, не находя себе соответствующего предмета, переходит в пустой и мелкий эгоизм, который всех уравнивает. Единственное существенное различие и неравенство между людьми, еще существующее на Западе, есть неравенство богача и пролетария; единственное величие, единственная верховная власть, еще сохраняющая там действительную силу, есть величие и власть капитала. Революция, утвердившая в принципе демократию, на самом деле произвела пока только плутократию. Народ управляет собою только de jure; de facto [10] же власть над ним принадлежит ничтожной части его — богатой буржуазии, капиталистам. Так как плутократия по природе своей доступна снизу для всякого, то она и является царством свободного соревнования, или конкуренции. Но эта свобода и равноправность далеко не есть безусловное существование наследственной собственности, и ее сосредоточение в немногих руках делает из буржуазии отдельный привилегированный класс, а огромное большинство рабочего народа, лишенное всякой собственности, при всей своей абстрактной свободе и равноправности в действительности превращается в порабощенный класс пролетариев. Но существование постоянного пролетариата, составляющее характеристическую черту современного Запада, именно там-то и лишено всякого оправдания. Ибо если старый порядок опирался на известные абсолютные

принципы, то современная плутократия может ссылаться в свою пользу только на силу факта, на исторические условия. Но эти условия меняются; на исторических условиях было основано и древнее рабство, что не помешало ему исчезнуть. Если же говорить о справедливости, то как скоро признано, что власть дается материальным богатством (так как оно принимается за высшую цель жизни), то не справедливо ли, чтобы богатство и соединенная с ним власть принадлежали тому, кто его производит, то есть рабочим? Разумеется, капитал, то есть результат предшествовавшего труда, столь же необходим для произведения богатства, как настоящий труд, но никем и никогда не была доказана необходимость их безусловного разделения, то есть что одно лицо должно быть *только* капиталистом, а другие — *только* рабочими. Итак, является стремление со стороны труда, то есть рабочих, завладеть капиталом, что и составляет ближайшую задачу *социализма*. Но этот последний имеет и более общее значение: это есть окончательное принципиальное выделение и самоутверждение общества экономического в противоположность с политическим и духовным. Современный социализм требует, чтобы общественные формы определялись исключительно экономическими отношениями, чтобы государственная власть была только органом экономических интересов народного большинства. Что же касается до общества духовного, то его, разумеется, совершенно отрицает современный социализм *.

Таково последнее слово общественного развития во втором моменте общечеловеческой истории, представляемом западной цивилизацией. Этот второй момент характеризуется в общественной сфере, как мы видели, сначала отделением общества светского вообще от общества церковного, затем распадением самого светского общества на государство и земство, так что являются, собственно, три общественные организации, из которых каждая в свою очередь пользуется верховным господством, стремясь исключить или же подчинить себе две остальные. Это есть процесс совершенно последовательный и необходимый, и наступающее ныне на Западе господство третьей общественной организации — экономической, принципиально утверждаемое социализмом, есть такой же необхо-

* Старый же социализм (первой половины текущего столетия) в некоторых своих школах старался слить духовное общество с экономическим, то есть, собственно, придать этому последнему значение первого, сделать из рабочего союза церковь,— нелепая попытка, которая привела только к комическим результатам.

димый шаг на пути западного развития, каким было в свое время господство католической церкви, а потом абсолютизм государства. Но очевидно, что необходимость всех этих трех исключительных господств есть чисто историческая, следовательно, условная и временная, и если ни один разумный и беспристрастный человек не может верить в безусловную необходимость для человечества католической церкви или монархии à la Louis XIV, то точно так же было бы смешно видеть в социализме последнее вселенское откровение, долженствующее переродить человечество. На самом деле никакое изменение общественных отношений, никакое пересоздание общественных форм не может удовлетворить тех вечных требований и вопросов, которыми определяется собственно человеческая жизнь. Если мы предположим даже полное осуществление социалистической задачи, когда все люди одинаково будут пользоваться благами и удобствами цивилизованной жизни, с тем большею силой и неотступностью встанут перед нами эти вечные вопросы о внутреннем содержании жизни, о высшей цели человеческой деятельности. А ответ на эти вопросы, очевидно, не может быть найден в области практических отношений; за ним мы должны необходимо идти в сферу знания. Что же представляет нам здесь западная цивилизация?

Характеристическим свойством западного развития и в области знания является последовательное выделение и исключительное обособление трех ее степеней. Первоначально является разделение между знанием священным, теологией, и знанием светским, или натуральным. В этом последнем еще не обозначилось в средние века различие между собственно философией и эмпирической наукой — обе вместе образуют одну философию, которая признается служанкой богословия, и только к концу средних веков (в эпоху Возрождения) она освобождается от этой службы. Условия этого освобождения были следующие. Во-первых, теология, по естественному сродству опиравшаяся на авторитет церкви, тем самым лишалась своей силы с практическим освобождением людей от церковной власти. Далее, теология в своем стремлении к исключительному господству в сфере знания делала незаконные захваты в области философии и науки, именно хотела средствами, ей исключительно принадлежащими, то есть предполагаемым авторитетом Писания и церкви, утверждать известные положения, по существу их подлежащие только ведению разума или же опыта, причем, естественно, случалось, что такие положения принимались как раз в

смысле, противном разуму и опыту. Между тем сама эта схоластика своими формальными построениями способствовала выработке философского мышления, которое в эпоху Возрождения усилилось еще лучшим знакомством с греческой философией, а когда явился и расширенный опыт, то противоречие резко обозначилось, и теологический авторитет решительно поколебался. Наконец, внутренним своим развитием схоластическая теология, как и все одностороннее, ведущее к своему противоположному, приводила к признанию исключительных прав разума, к рационализму, который с XVI века и является уже господствующим *.

Во время Возрождения философия вместе с нераздельною еще от нее, в ней, так сказать, скрытою наукой борется в качестве знания натурального против теологии как знания сверхъестественного (а в схоластике часто и противоестественного) и скоро побеждает ее. В XVII столетии схоластическая теология уже принадлежит истории, хотя мертворожденные ее продукты, а также и попытки восстановить ее прежнее значение появляются и до сего дня **. Но вслед за победой натурального знания в нем самом обозначается разделение. Уже в начале новых веков являются два противоположные умственные направления — рационалистическое и эмпирическое; это последнее в XVIII, а еще более в XIX веке решительно примыкает к выделившимся из философии положительным наукам и вступает в борьбу с направлением рационалистическим или чисто философским. Это оправдывается тем, что в конце прошлого и начале нынешнего столетия рационалистическая философия, окончательно освободившаяся в критике чистого разума от всякой связи с теологией, начинает стремиться к исключительному господству в области знания и утверждает себя в гегельянстве как знание абсолютное. Гегель для философии то же, что Людовик XIV для государства, и, как Людовик XIV своим абсолютизмом навсегда уронил значение монархического государства на Западе, так и абсолютизм Гегеля привел к окончательному падению рационалистическую философию. И здесь выступает tièrs-état — положительная наука, которая ныне в свою очередь изъявляет притязание на безусловное господство в области знания, также

---

* Диалектическая необходимость перехода от господства авторитета к господству разума указана мною в сочинении «Кризис западной философии» в начале введения.

** Так, например, в сочинениях аббата Гратри, в истории средневековой философии Штёкля и др.[11]

хочет быть всем. Это притязание решительно выставляется так называемым позитивизмом, который пытается соединить все частные науки в одну общую систему, долженствующую представлять всю совокупность человеческих знаний. Для этого воззрения теология и философия (которая получает здесь нарицательное название метафизики) суть отжившие, хотя и необходимые в свое время фикции. Но позитивизм идет далее. Подобно тому как социализм не только отрицает значение церкви и государства и всю их власть хочет передать земству или экономическому обществу, но еще и в самом этом обществе стремится уничтожить различие между капиталистами и рабочими в пользу этих последних,— аналогично этому и позитивизм не только отрицает теологию и философию и приписывает исключительное значение положительной науке, но и в самой этой науке хочет уничтожить различие между познанием причин и познанием явлений как таких, утверждая исключительно этот последний род познания. Вообще позитивизм в области знания совершенно соответствует социализму в области общественной и также представляет в своей сфере необходимое последнее слово западного развития, и поэтому всякий поклонник западной цивилизации должен признать себя позитивистом, если только хочет быть последовательным.

Но когда мы будем смотреть на абсолютизм эмпирической науки, возвещаемый позитивизмом, с общечеловеческой, а не ограниченной западнической точки зрения, то легко увидим его ничтожество. Как социализм, если бы даже осуществились все его утопии, не мог бы дать никакого удовлетворения существенным требованиям человеческой *воли* — требованиям нравственного покоя и блаженства *, так точно и позитивизм, если бы даже исполнились его pia desideria [13] и все явления, даже самые сложные, были сведены к простым и общим законам, не мог бы дать никакого удовлетворения высшим требованиям человеческого *ума*, который ищет не фактического познания (то есть констатирования) явлений и их общих законов, а разумного их объяснения. Наука, как ее понимает позитивизм, отказываясь от вопросов *почему* и *зачем* и *что̀ есть*, оставляющая для себя только неинтересный

---

* Уже по той причине, что действительное блаженство предполагает для себя вечность:

> Знай, для любви и для счастья мне нужно бессмертье,
> Вечности счастие просит, вечности требует жизнь...
> Эта тяжелая мысль над душой тяготеет,
> Сердце грызет, как змея, отравляет блаженство [12].

вопрос *что бывает* или *является*, тем самым признает свою теоретическую несостоятельность и вместе с тем свою неспособность дать высшее содержание жизни и деятельности человеческой *.

К подобному же результату пришло западное развитие и в области творчества. Современное западное художество не может давать идеального содержания жизни по той простой причине, что само его потеряло. В сфере творчества мы видим на Западе такую же смену трех господств. В средние века свободного художества не существует; все подчинено мистике. С эпохи Возрождения вследствие общего ослабления религиозных начал, с одной стороны, и специального влияния вновь открытого античного искусства — с другой, выступает изящное художество формы, сначала в живописи (и ваянии), потом в поэзии и, наконец, в музыке. В наш век наступило третье господство — технического искусства, чисто реального и утилитарного. Искусство для искусства, то есть для красоты, так же чуждо нашему веку, как и мистическое творчество; если еще и появляются чисто художественные произведения, то лишь в качестве забавных безделок. Подражание поверхностной действительности и узкая утилитарная идейка — так называемая тенденция — вот все, что требуется ныне от художественного произведения. Искусство превратилось в ремесло — это всем известно. Разумеется, исключительно религиозное, так же как и исключительно формальное творчество, оба односторонни и потому должны были потерять свое значение, но современный реализм, будучи не менее их односторонен, кроме того, лишен глубины первого и идеального изящества второго; единственное его достоинство — это легкость и общедоступность.

Итак, экономический социализм в области общественной, позитивизм в области знания и утилитарный реализм в сфере творчества — вот последнее слово западной цивилизации. Есть ли это вместе с тем последнее слово всего человеческого развития? Непреложный закон этого развития дает отрицательный ответ. Западная цивилизация по общему своему характеру представляет только второй, переходный фазис в органическом процессе человечества, а для полноты этого процесса необходим тре-

---

* Ибо для этого нужно было бы ответить на вопрос, *что должно быть*; эмпирическая же наука знает только, что бывает, но первое, очевидно, не следует из второго, идеал не следует из действительности, цель не вытекает из факта.

тий. И еще не должно забывать, что вследствие отрицательного и низменного характера тех конечных результатов, к которым пришла западная цивилизация, эти результаты не могли сделаться действительно всеобщими или вселенскими, не могли внутренне, радикально упразднить те старые, относительно высшие начала, которые были ими вытеснены только из сознания поверхностного большинства. Так все политические (а в будущем и социальные) революции могут уничтожать те или другие исторические формы государства, но самый формальный принцип его для них недосягаем, а, с другой стороны, государство могло победить, но не могло уничтожить своего старого противника — церковь: этот старый враг все еще стоит над ним, в то время как оно уже давно имеет дело с новыми врагами. Философия считается отжившею, но не только она сохраняет своих адептов между лучшими умами, но и теология — своих. Далее, мистика не только продолжает существовать втайне, но время от времени показывается и въявь (хотя бы только с заднего двора), производя комическую панику среди трезвых умов. Не умерло и идеальное искусство, и не без отзыва раздается голос поэта:

Правда все та же! средь мрака ненастного
Верьте в святую звезду вдохновения,
Дружно гребите во имя прекрасного
Против течения!

Други, гребите! напрасно хулители
Нас оскорбляют своею гордынею,
На берег вскоре мы, волн победители,
Выйдем торжественно с нашей святынею [14].

Такая внутренняя живучесть мнимо отживших форм совершенно понятна: последние результаты западной цивилизации по своей узкости и мелкости могут удовлетворять только такие же узкие и мелкие умы и сердца. Пока существует в человечестве религиозное чувство и философская пытливость, пока есть у него стремление к вечному и идеальному, до тех пор и мистика, и чистое художество, и теология, и метафизика, и церковь останутся непоколебимо, несмотря на все успехи и все притязания низших степеней, проводником которых является только умственный и нравственный vulgus [15]. Эти низшие ступени не могут заменить собою высших по той же причине, по какой удовлетворение животной потребности не может заменить удовлетворения потребности духовной и вульгарная Афродита не может обладать венцом Афродиты не-

бесной. Правда, те формы, в которых небесная Афродита являлась на Западе, могли быть только исключительны и, следовательно, несовершенны, что и делало неизбежным их относительный упадок, но действительно внутренне упразднены эти формы могут быть, очевидно, лишь лучшим, то есть полным, всецелым осуществлением тех же высших начал, а никак не отрицательным действием начал низших. Очевидно в самом деле, что как скоро существует, например, религиозное начало в человеке, то плохая религия может быть действительно упразднена только лучшею, а никак не простым атеизмом; точно так же если существует метафизическая потребность, то плохая метафизика может быть упразднена хорошею метафизикой же, а не простым отрицанием всякой метафизики.

Но идем далее. Не только отдельные низшие степени во втором моменте развития не могут достигнуть исключительного преобладания, к которому они стремятся, но и весь этот второй момент, или фазис, исторического развития, представляемый западною цивилизацией, не может вытеснить из истории представителей первого ее фазиса — фазиса субстанциального единства и безразличия. В самом деле, западная цивилизация не сделалась общечеловеческой, она оказывается бессильной против целой культуры — мусульманского Востока. Как только в историческом западном христианстве обозначились те черты, которые составляют его односторонность, как только стало оказываться, что этот христианский мир в своей исключительности стремится представлять только момент распадения и борьбы в историческом развитии, так силы древнего Востока, сначала совершенно парализованные христианством, снова оживают в виде ислама, который не только не поддается перед христианским Западом, но и с успехом наступает на него; и доселе Европа, при всем своем развитии, должна была терпеть и признавать на своей почве своего исконного врага, а под конец даже вступить в союз с ним. И это необходимо, потому что второй момент, взятый в своей отдельности, рассматриваемый не как переход к третьему, а сам по себе, не только не выше, но в известном смысле даже ниже первого.

Мы видели в самом деле, что и в сфере общественных отношений, и в сфере знания и творчества вторая сила *, управляющая развитием западной цивилизации,

* Употребляю здесь слово «сила» для обозначения общего принципа, определяющего известный момент в историческом развитии человечества, оставляя в стороне вопрос, в чем состоит эта сила сама по себе.

будучи предоставлена сама себе, неудержимо приводит ко всеобщему разложению на низшие составные элементы, к потере всякого универсального содержания, всех безусловных начал существования. И если восточный мир, представляющий первый момент — исключительного монизма, уничтожает самостоятельность человека и утверждает только бесчеловечного бога, то западная цивилизация стремится прежде всего к исключительному утверждению безбожного человека, то есть человека, взятого в своей наружной, поверхностной отдельности и действительности и в этом ложном положении признаваемого вместе и как единственное божество, и как ничтожный атом: как божество для себя — субъективно и как ничтожный атом — объективно по отношению к внешнему миру, которого он есть отдельная частица в бесконечном пространстве и преходящее явление в бесконечном времени; понятно, что все, что может произвести такой человек, будет дробным, частным, лишенным внутреннего единства и безусловного содержания, ограниченным одною поверхностью, никогда не доходящим до настоящего средоточия. Отдельный эгоистический интерес, случайный факт, мелкая подробность — атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве — вот последнее слово западной цивилизации. И поскольку даже исключительный монизм выше этого атомизма, поскольку даже плохое начало лучше совершенного безначалия или безголовости, постольку первый момент развития выше второго, в отдельности взятого, и мусульманский Восток выше западной цивилизации. Эта цивилизация выработала частные формы и внешний материал жизни, но внутреннего содержания самой жизни не дала человечеству; обособив отдельные элементы, она довела их до крайней степени развития, какая только возможна в их отдельности, но без органической связи они лишены живого духа, и все это богатство является мертвым капиталом. И если история человечества не должна кончиться этим отрицательным результатом, этим ничтожеством, если должна выступить новая историческая сила, то задача ее будет уже не в том, чтобы вырабатывать отдельные элементы жизни и знания, созидать новые культурные формы, а в том, чтобы оживить и одухотворить враждебные и мертвые в своей вражде элементы высшим примирительным началом, дать им общее безусловное содержание и тем освободить их от исключительного самоутверждения и взаимного отрицания. Но откуда может быть взято это безусловное содержание жизни и знания? Оно не может находиться в самом человеке

как частном, относительном существе; не может оно заключаться и во внешнем мире, который представляет только низшие ступени того развития, на вершине которого находится сам человек, и если он не может найти безусловных начал в самом себе, то в низшей природе — еще менее; и тот, кто, кроме этой видимой действительности себя и внешнего мира, не признает никакой другой, должен отказаться от всякого идеального содержания жизни, от всякого истинного знания и творчества. В таком случае для человека остается только низшая, животная жизнь. Но в этой жизни счастье если и достигается, то всегда оказывается иллюзией *, и так как, с другой стороны, стремление к высшему и при сознании своей неудовлетворимости все-таки остается, становясь только источником величайших страданий, то естественным заключением является, что жизнь есть игра, не стоящая свеч, и совершенное ничтожество представляется как желанный конец и для отдельного человека, и для всего человечества. Избежать этого заключения можно, только признавая выше человека и внешней природы другой безусловный божественный мир, бесконечно более действительный, богатый и живой, нежели этот мир кажущихся, поверхностных явлений. И это признание тем естественнее, что сам человек, по своему вечному началу, принадлежит к тому трансцендентному миру и в высших степенях своей жизни и знания всегда сохранял с ним не только субстанциальную, но и актуальную связь.

Итак, третья сила, долженствующая дать человеческому развитию его безусловное содержание, может быть только откровением того высшего божественного мира, и те люди, тот народ, через который эта сила имеет проявиться, должен быть только *посредником* между человечеством и сверхчеловеческой действительностью, свободным, сознательным орудием этой последней. Такой народ не должен иметь никакой специальной ограниченной задачи, он не призван работать над формами и элементами человеческого существования, а только сообщить живую душу, дать средоточие и целость разорванному и омертвелому человечеству через соединение его с всецелым божественным началом. Такой народ не нуждается ни в каких особенных преимуществах, ни в каких специальных силах и внешних дарованиях, ибо он дей-

* Сочти все радости, что на житейском пире
Из чаши счастия пришлось тебе испить,
И согласись, что чем бы ни был ты в сем мире,
Есть нечто лучшее — не быть [16].

ствует не от себя, осуществляет не свое. От народа — носителя третьей божественной потенции — требуется только свобода от всякой исключительности и односторонности, возвышение над узкими специальными интересами, требуется, чтобы он не утверждал себя с исключительной энергией в какой-нибудь частной низшей сфере жизни и деятельности, требуется равнодушие ко всей этой жизни с ее мелкими интересами, всецелая вера в положительную действительность высшего мира и пассивное к нему отношение. А эти свойства, несомненно, принадлежат племенному характеру славянства, и в особенности национальному характеру русского народа. Но и исторические условия не позволяют нам искать другого носителя третьей силы, ибо все остальные исторические народы подлежат преобладающей власти той или другой из двух низших исключительных потенций человеческого развития: исторические народы Востока — власти первой, Запада — второй потенции. Только славянство, в особенности Россия осталась свободною от этих двух низших начал и, следовательно, может стать историческим проводником третьего. Между тем две первые силы совершили круг своего проявления и привели народы, им подвластные, к духовной смерти и разложению. Или, повторяю, это есть конец истории, что невозможно по закону развития, или же для осуществления третьего момента, требуемого этим законом, неизбежно царство третьей силы, единственным носителем которой может быть только славянство и народ русский *. Великое историческое призвание России, от которого только получают значение и ее ближайшие задачи, есть призвание религиозное в высшем смысле этого слова. Только когда воля и ум людей вступят в общение с вечно и истинно-сущим, тогда только получат свое положительное значение и цену все частные формы и элементы жизни и знания, все они будут необходимыми органами или посредствами одной цельной жизни. Их противоречие и вражда, основанная на исключительном самоутверждении каждого, необходимо исчезнет, как только все вместе свободно подчинятся всеединому началу и средоточию.

Не трудно усмотреть отсюда, что произойдет, в част-

---

* Наружный образ раба, доселе лежащий на нашем народе, жалкое положение России в экономическом и других отношениях не только не могут служить возражением против ее призвания, но скорее подтверждают его, ибо та высшая сила, которую русский народ должен провести в человечество, есть сила не от мира сего и внешнее богатство и порядок относительно нее не могут иметь никакого значения.

ности, с определенными нами составными элементами общечеловеческого организма в этом третьем, окончательном его состоянии. Все сферы и степени этого организма должны находиться здесь, как сказано, в совершенно внутреннем свободном соединении, или синтезе. Синтез этот, чтобы быть таковым, должен исключать простое, безусловное равенство сфер и степеней: они не равны, но равноценны, т. е. каждая из них одинаково необходима для всецельной полноты организма, хотя специальное значение их в нем и различно, поскольку они должны находиться между собою в определенном отношении, обусловленном особенным характером каждой. Общечеловеческий организм есть организм сложный. Прежде всего три высшие степени его общего или идеального бытия, а именно мистика в сфере творчества, теология в сфере знания и церковь в сфере общественной жизни, образуют вместе одно органическое целое, которое может быть названо старым именем *религии* (поскольку оно служит связующим посредством между миром человеческим и божественным). Но далее каждый из членов этого целого соединяется с нижними степенями соответствующей ему сферы и вместе с ними образует особенную организацию. Так, во 1-ых, мистика во внутреннем соединении с остальными степенями творчества, именно с изящным искусством и с техническим художеством, образует одно органическое целое, единство которого, как и единство всякого организма, состоит в общей цели, особенности же и различие — в средствах или орудиях, служащих к ее достижению. Цель как такая определяется только высшею степенью, средства же — вместе с низшими. Цель здесь мистическая — общение с высшим миром путем внутренней творческой деятельности. Этой цели служат не только прямые средства мистического характера, но также и истинное искусство, и истинная техника (тем более что и источник у всех трех один — вдохновение). Различие этого отношения в сфере творчества от того, которое было в первом моменте развития, состоит в том, что тогда подчиненные степени, не будучи выделены из первой (каковое выделение совершилось только во втором фазисе развития), собственно, и не существовали актуально как такие, а следовательно, и не могли служить высшей цели сознательно и свободно, т. е. от себя; и если то первое субстанциальное единство творчества, поглощенного мистикой, мы назвали теургией, то это новое органическое или расчлененное его единство назовем *свободною теургией* или *цельным творчеством.*

Далее, второй член религиозного целого — теология — в гармоническом соединении с философией и наукой образует *свободную теософию* или *цельное знание.* В первобытном состоянии общечеловеческого духа (в первом моменте развития) философия и наука, не существуя самостоятельно, не могли и служить действительными средствами теологии. Понятно, какое великое значение для этой последней должна иметь самостоятельная философия, выработавшая собственные формы познания, и самостоятельная наука, снабженная сложными орудиями наблюдения и опыта и обогащенная громадным эмпирическим и историческим материалом, когда обе эти силы, освободившись от своей исключительности, или эгоизма, пагубного для них самих, придут к сознательной необходимости обратить все свои средства на достижение общей верховной цели познания, определяемой теологией, причем эта последняя в свою очередь должна будет отказаться от незаконного притязания регулировать самые средства философского познания и ограничивать самый материал науки, вмешиваясь в частную их область, как это делала средневековая теология. Только такая теология, которая имеет под собою самостоятельную философию и науку, может превратиться вместе с ними в свободную теософию, ибо только тот свободен, кто дает свободу другим.

Наконец, нормальное отношение в общественной сфере определяется тем, что высшая степень этой сферы или третий член религиозного целого — духовное общество или церковь, в свободном внутреннем союзе с обществами политическим и экономическим образует один цельный организм — *свободную теократию* или *цельное общество.* Церковь как такая не вмешивается в государственные и экономические дела, но дает государству и земству высшую цель и безусловную норму их деятельности. Другими словами, государство и земство совершенно свободны в распоряжении всеми своими собственными средствами и силами, если только они имеют при этом в виду те высшие потребности, которыми определяется духовное общество, которое, таким образом, подобно божеству, должно все двигать, оставаясь само недвижимым *.

* Замечу мимоходом, что если всякая государственная, или политическая, деятельность, основанная на праве и законе, имеет специфически мужеский характер, то деятельность экономическая, или хозяйственная, бесспорно, принадлежит женщинам; как в частном союзе — семье — хозяйками всегда были женщины, так они же должны быть хозяйками и всемирного общества. Отсюда естественное сродство социализма с так называемым женским вопросом и необходимое в будущем превращение социальной демократии в гинекократию.

Итак, все сферы и степени общечеловеческого существования в этом третьем, окончательном фазисе исторического развития должны будут образовать органическое целое, единое в своей основе и цели, множественно-тройственное в своих органах и членах. Нормальная соотносительная деятельность всех органов образует новую общую сферу — *цельной жизни.* Носитель этой жизни в человечестве может быть *сначала,* как мы видели, только народ русский. Пока история определялась деятельностью других сил, Россия могла только инстинктивно, без всякой сознательности, ждать своего призвания; разумеется, и примет она его не вся разом, а первоначально лишь через более узкий союз, братство или общество в среде русского народа. Но так как цельная, синтетическая жизнь по существу своему свободна от всякой исключительности, всякой национальной односторонности, то она необходимо распространится и на все остальное человечество, когда оно самим ходом истории принуждено будет отказаться от своих старых, изжитых начал и сознательно подчиниться новым, высшим. Только такая жизнь, такая культура, которая ничего не исключает, но в своей всецелости совмещает высшую степень единства с полнейшим развитием свободной множественности,— только она может дать настоящее, прочное удовлетворение всем потребностям человеческого чувства, мышления и воли и быть, таким образом, действительно общечеловеческой, или вселенской, культурой, причем ясно, что вместе с тем и именно вследствие своей всецельности эта культура будет более чем человеческою, вводя людей в актуальное общение с миром божественным.

Итак, окончательный фазис исторического развития, составляющий общую цель человечества, выражается в образовании всецелой жизненной организации, долженствующей дать объективное удовлетворение всем коренным потребностям и стремлениям человеческой природы и потому непосредственно определяемой как summum bonum [17].

Понятие собирательного или общественного организма, так же как и понятие развития,— не новы; но оба никогда ясно не сознавались в применении к человечеству. Обыкновенно за образец для общечеловеческого организма принимают организм животного тела, причем между ними приводятся различные параллели и аналогии, часто доходящие до смешного; между тем животное тело есть только частный случай организма, и пользоваться им здесь можно только как примером для пояснения, а не как ос-

нованием для построения. Далее, основные формы общечеловеческого организма никогда не были сознаваемы во всей их совокупности и нормальном взаимоотношении; ни одно из существующих построений не принимало в расчет всех девяти форм выше указанных. Наконец, три главные момента развития, в их логической общности установленные Гегелем, никем не были определенно применены к полному развитию всех коренных сфер общечеловеческого организма, который вообще рассматривался более статически. Изложенный синтетический взгляд на общую историю человечества сохраняет специфические особенности духовного организма, не сводя его к организациям низшего порядка, и определяет его отношения из самой идеи организма, а не из случайных аналогий с другими низшими существами; далее, он не покушается на целость человеческой природы, не кастрирует ее отнятием какой-либо из ее деятельных сил, и, наконец, он применяет великий логический закон развития, в его отвлеченности формулированный Гегелем, к общечеловеческому организму во всей его совокупности.

Мы получили теперь ответ на поставленный нами вначале вопрос о цели человеческого существования: она определилась как образование всецелой общечеловеческой организации в форме цельного творчества, или свободной теургии, цельного знания или свободной теософии и цельного общества, или свободной теократии. Настоящая объективная нравственность состоит для человека в том, чтобы он служил сознательно и свободно этой общей цели, отождествляя с нею свою личную волю, а это отождествление, которое есть вместе с тем освобождение человека, неизбежно свершится, когда он действительно сознает истинность этой идеи. «Познайте истину, и истина сделает вас свободными».

Но из трех общих сфер нормального человеческого бытия две, именно: свободная теургия и свободная теократия, подлежат в своем образовании и развитии таким особенным условиям, которые не находятся ни в какой прямой зависимости от воли и деятельности отдельного лица, которое само по себе здесь бессильно, не может ни начать, ни ускорить нормального образования. Только в одной сфере — свободной теософии или цельного знания — отдельный человек является настоящим субъектом и деятелем, и здесь личное сознание идеи есть уже начало ее осу-

ществления. Трудиться в этой сфере становится, таким образом, обязанностью для всякого, кто сознал нормальную цель человеческого развития. Поэтому и я, пришедши к такому сознанию, предпринял, в меру своих сил и способностей, систематическое изложение тех идей, которые, по моему убеждению, должны лечь в основу цельного знания. Но прежде чем войти в предмет, я должен еще рассмотреть отношение свободной теософии как нормального, или цельного, знания к другим, односторонним, или анормальным, направлениям в области знания, что и составит содержание следующей главы.

II

О ТРЕХ ТИПАХ ФИЛОСОФИИ

Свободная теософия есть органический синтез теологии, философии и опытной науки, и только такой синтез может заключать в себе цельную истину знания: вне его и наука, и философия, и теология суть только отдельные части или стороны, оторванные органы знания и не могут быть, таким образом, ни в какой степени адекватны самой цельной истине. Понятно, что достигнуть искомого синтеза можно, отправляясь от любого из его членов. Ибо так как истинная наука невозможна без философии и теологии так же, как истинная философия без теологии и положительной науки и истинная теология без философии и науки, то необходимо каждый из этих элементов, доведенный до истинной своей полноты, получает синтетический характер и становится цельным знанием. Так положительная наука, возведенная в истинную систему или доведенная до своих настоящих начал и корней, переходит в свободную теософию, ею же становится и философия, избавленная от своей односторонности, а наконец и теология, освободившись от своей исключительности, необходимо превращается в ту же свободную теософию; и если эта последняя вообще определяется как цельное знание, то в особенности она может быть обозначена как цельная наука, или же как цельная философия, или, наконец, как цельная теология; различие будет здесь только в исходной точке и в способе изложения, результаты же и положительное содержание одно и то же. В настоящем сочинении исходная точка есть философское мышление, свободная теософия рассматривается здесь как философская система, и мне прежде всего должно показать, что истинная фи-

лософия необходимо должна иметь этот теософический характер или что она может быть только тем, что я называю свободною теософией или цельным знанием.

Слово «философия», как известно, не имеет одного точно определенного значения, но употребляется во многих весьма между собой различных смыслах. Прежде всего мы встречаемся с двумя главными, равно друг от друга отличающимися понятиями о философии: по первому философия есть *только* теория, есть дело *только* школы; по второму она есть более чем теория, есть преимущественно дело жизни, а потом уже и школы. По первому понятию философия относится *исключительно* к познавательной способности человека; по второму она отвечает также и высшим стремлениям человеческой воли, и высшим идеалам человеческого чувства, имеет, таким образом, не только теоретическое, но также нравственное и эстетическое значение, находясь во внутреннем взаимодействии с сферами творчества и практической деятельности, хотя и различаясь от них. Для философии, соответствующей первому понятию,— для философии школы — от человека требуется только развитой до известной степени ум, обогащенный некоторыми познаниями и освобожденный от вульгарных предрассудков; для философии, соответствующей второму понятию,— для философии жизни — требуется, кроме того, особенное направление воли, т. е. особенное нравственное настроение, и еще художественное чувство и смысл, сила воображения, или фантазии. Первая философия, занимаясь исключительно теоретическими вопросами, не имеет никакой прямой внутренней связи с жизнью личной и общественной, вторая философия стремится стать образующею и управляющею силой этой жизни.

Спрашивается, какая из этих двух философий есть истинная? И та и другая имеют одинаковое притязание на познание истины, но самое это слово понимается ими совершенно различно: для одной оно имеет только отвлеченно-теоретическое значение, для другой — живое, существенное. Если для разрешения нашего вопроса мы обратимся к этимологии слова «философия», то получим ответ в пользу живой философии. Очевидно, название «любомудрие», то есть любовь к мудрости (таков смысл греческого слова φιλοσοφια), не может применяться к отвлеченной теоретической науке. Под мудростью разумеется не только полнота знания, но и нравственное совершенство, внутренняя цельность духа. Таким образом, слово «философия» означает стремление к духовной цель-

ности человеческого существа — в таком смысле оно первоначально и употреблялось. Но разумеется, этот этимологический аргумент сам по себе не имеет важности, так как слово, взятое из мертвого языка, может впоследствии получить значение, независимое от его этимологии. Так, например, слово «химия», значащее этимологически «черноземная» или же «египетская» (от слова «хем» — черная земля, как собственное имя — Египет), в современном своем смысле имеет, конечно, очень мало общего с черноземом или с Египтом. Но относительно философии должно заметить, что и теперь большинством людей она понимается соответственно своему первоначальному значению. Общий смысл и его выражение — разговорный язык и доселе видят в философии более чем отвлеченную науку, в философе — более чем ученого. В разговорном языке можно назвать философом человека не только малоученого, но и совсем необразованного, если только он обладает особенным умственным и нравственным настроением. Таким образом, не только этимология, но и общее употребление придает этому слову значение, совершенно не соответствующее школьной философии, но весьма близкое к тому, что мы назвали философией жизни, что, конечно, составляет уже большое praejudicium [1] в пользу этой последней. Но решающего значения это обстоятельство все-таки не имеет: ходячее понятие о философии может не отвечать требованиям более развитого мышления. Итак, чтобы разрешить вопрос по существу, нам должно рассмотреть *внутренние* начала обеих философий и лишь из собственной состоятельности или несостоятельности вывести заключение в пользу той или другой.

Все многообразие систем в школьной философии может быть сведено к двум главным типам или направлениям, причем одни из систем представляют простые видоизменения этих типов или различные стадии их развития, другие образуют переходные ступени или промежуточные звенья от одного типа к другому, третьи, наконец, суть опыты эклектического соединения обоих.

Воззрения, принадлежащие к первому типу, полагают основной предмет философии во внешнем мире, в сфере материальной природы и соответственно этому настоящим источником познания считают внешний опыт, то есть тот, который мы имеем посредством нашего обыкновенного чувственного сознания. По предполагаемому им предмету философии этот тип может быть назван *натурализмом*,

по признаваемому же им источнику познания — внешним *эмпиризмом.*

Признавая настоящим объектом философии природу, данную нам во внешнем опыте, натурализм, однако, не может приписывать такого значения непосредственной, окружающей нас действительности во всем сложном и изменчивом многообразии ее явлений. Если бы искомая философией истина была тождественна с этою окружающей нас действительностью, если бы она, таким образом, была у нас под руками, то нечего было бы и искать ее, и философия как особенный род знания не имела бы причины существовать. Но в том-то и дело, что эта наша действительность не довлеет себе, что она представляется как нечто частичное, изменчивое, производное и требует, таким образом, своего объяснения из другого истинно-сущего как своего первоначала. Эта феноменальная действительность — то, что мы в совокупности называем миром,— есть только данный предмет философии, то, что требуется объяснить, задача для разрешения, загадка, которую нужно разгадать. Ключ этой задачи, le mot de l'énigme [2], и есть *искомое* философии. Все философские направления, где бы они ни искали сущей истины, как бы ее ни определяли, одинаково признают, что она должна представлять характер всеобщности и неизменности, отличающий ее от преходящей и раздробленной действительности явлений. Это признает и натурализм как философское воззрение и потому считает истинно-сущим природу не в смысле простой совокупности внешних явлений в их видимом многообразии, а в смысле общей реальной основы или материи этих явлений. Определяя эту основу, натурализм проходит три степени развития. Первая, младенческая фаза натуралистической философии (представляемая, например, древней ионийской школой) может быть названа элементарным или стихийным материализмом; за основу или начало (αρχη) принимается здесь одна из так называемых стихий, и все остальное признается за ее видоизменение. Но легко видеть, что каждая стихия, как ограниченная, отличающаяся от другого реальность, не может быть настоящим первоначалом; им может быть только общая неопределенная стихия или общая основа всех стихий (το απειρον Анаксимандра).

Эта единая производительница всего существующего, всеобщая матерь-природа (materia от mater), порождая из себя всякую жизнь, не может быть мертвой и бездушной реальностью, она должна заключать в себе все живые силы бытия, должна сама быть живой и одушевленной. Такое

воззрение, оживляющее материальную природу, называется гилозоизмом и составляет вторую ступень натуралистической философии (представителями его являются, между прочим, натурфилософы XV и XVI века, преимущественно величайший из них — Джордано Бруно). Эти представления о природе как живом, одушевленном существе могут быть совершенно верны (и мы увидим впоследствии, что они таковы на самом деле), но с точки зрения натурализма для них нельзя указать никаких достаточных оснований; эти представления могут существовать в натурализме лишь до тех пор, пока он не отдаст себе отчета в соответствующем ему способе познания; но как только является сознание, что если основа всего существующего лежит во внешнем мире, то и узнана она может быть только из внешнего опыта, как скоро является это сознание, то гилозоизм становится немыслимым для натуралиста. В самом деле, во внешнем опыте мы не находим никакой одушевленной природы как первой причины всех явлений; вообще во внешнем опыте мы находим только различные видоизменения и механические движения вещества; действующая же живая сила, производящая эти движения, не только во внешнем опыте не является, но из одних его данных не может быть и логически выведена. Таким образом, с этой точки зрения мы можем принять за основу всего существующего только субстрат механического движения, то есть постоянные неделимые частицы вещества — атомы.

Атомы — неделимые вещественные частицы — суть подлинно сущее, неизменно пребывающее, все остальное происходит из разнообразного механического сочетания этих атомов и есть лишь преходящее явление — таков принцип, определяющий третью, последнюю ступень натурализма — механический материализм, или атомизм. Это воззрение ничего не знает о всемирной живой силе, утверждаемой гилозоизмом; но без признания силы *вообще* и механический материализм обойтись не может: он должен признать по крайней мере частичные элементарные силы, присущие атомам. Итак, является утверждение, что все существующее состоит из силы и вещества — Kraft und Stoff. Если мы устраним некоторые недоразумения, касающиеся более слов, нежели дела, то должны будем согласиться с этим основным принципом материализма. Действительно, все *состоит* из силы и материи. Истинность и простота этого утверждения доставляли материализму его огромную популярность во все времена, но, с другой стороны, никогда он не мог удовлетворить

сколько-нибудь глубокие философские умы. Причина этого понятна: говоря истину, материализм не говорит *всей* истины. Что вселенная состоит из силы и вещества, так же верно, как и то, что Венера Милосская состоит из мрамора, и, как это последнее утверждение не имеет никакого значения для художника, так же первое не имеет цены для философа. Разумеется, самый вопрос о всеобщем субстрате существующего имеет для философии несравненно большее значение, нежели вопрос о материале статуи для художества; но я имею здесь в виду ответ материалиста на этот важный вопрос — ответ совершенно неопределенный и бессодержательный в своей общности. Когда же материализм пытается выйти из этой общности и дать какие-нибудь положительные определения своему принципу, то его постигает весьма печальная судьба.

Материализм определяет вещество как совокупность атомов. Но что такое атомы? Для натуралиста это суть эмпирически данные частицы, относительно неделимые, то есть которых мы не можем никаким способом разделить при существующих условиях. Таким образом, на вопрос: что такое вещество? — мы получаем глубокомысленный ответ: вещество есть совокупность частиц вещества. Но те немногие материалисты, которые чувствуют некоторую неудовлетворительность этого ответа, прибегают к иному способу определения, именно, к анализу *качественных* элементов вещества. Устраняя все частные и вторичные свойства, этот анализ сводит вещество к непроницаемости, то есть к способности оказывать сопротивление внешнему действию. Собственно, мы можем тут говорить только о сопротивлении *нашему* действию. Ощущаемое нами сопротивление образует общее представление вещественности, а так как и все вторичные и частные проявления вещества, каковы цвета, звуки и т. п., сводятся к нашим ощущениям — зрительным, слуховым и т. д., то вообще все эмпирическое содержание вещества есть не что иное, как наше ощущение. Такое заключение, очевидно, разрушает точку зрения натурализма, перенося основу всего сущего из внешнего мира в нас. Во избежание этого материализм должен возвратиться к представлению атомов, но уже не как эмпирических частиц вещества, сводимого к нашим ощущениям, а как к безусловно-неделимым реальным точкам, которые существуют сами по себе, независимо от всякого опыта и, напротив, своим действием на субъект обусловливают всякий опыт. Такие метафизические атомы по самому определению своему,

как безусловно-неделимые частицы, не могут быть найдены эмпирически, ибо в эмпирии мы имеем только относительное, а не безусловное бытие; если же они не могут быть даны *эмпирически*, то признание их должно иметь *логические* основания и подлежать логической критике. Но эта критика не только не находит достаточных логических оснований для утверждения таких безусловно-неделимых и вместе с тем вещественных точек, но с совершенною очевидностью показывает логическую невозможность такого представления. В самом деле, эти атомы или имеют некоторое протяжение, или нет. В первом случае они делимы и, следовательно, суть только эмпирические, а не настоящие атомы. Если же они не имеют сами по себе никакого протяжения (что и должно быть уже потому, что протяжение есть свойство эмпирического, феноменального вещества, обусловленное формами субъективного восприятия), то они суть математические точки; но чтобы быть основой всего существующего, эти математические точки должны иметь собственную субстанциальность; субстанциальность же эта не может быть вещественной, ибо все свойства вещества, не исключая и протяжения, отняты у атомов и все вещественное признано феноменальным, а не субстанциальным; следовательно, эта субстанциальность, не будучи вещественной, должна быть *динамической*. Атомы суть не составные части вещества, а производящие вещество *силы*. Эти силы своим взаимодействием (между собою) и своим совокупным действием на наш субъект образуют всю нашу эмпирическую действительность, весь мир явлений. Таким образом, не сила есть принадлежность вещества, как предполагалось сначала, а, напротив, вещество есть произведение сил, или, говоря точнее, относительный предел их взаимодействия. Итак, атомы или совсем не существуют, или суть невещественные динамические единицы, живые монады. С этим заключением окончательно падает механический материализм, а с ним вместе и все натуралистическое мировоззрение. В самом деле, после сведения атомов к живым силам для мыслителей натуралистического направления остаются открытыми два пути. Или, признав реальность монад, обратиться к исследованию их внутреннего содержания и взаимных отношений. Такое исследование необходимо умозрительного характера (ибо в опыте монады не даны), переходя за пределы натурализма, вводит нас, как будет впоследствии показано, в самую глубь мистической философии. Другой путь — оставаясь во что бы то ни стало на почве эмпириз-

ма, принять все отрицательные следствия, необходимо вытекающие из этой точки зрения. А именно: если единственный источник познания есть внешний опыт и если во внешнем опыте нам не дано никаких основ бытия, никаких сущностей, а даны только явления, сводимые к нашим ощущениям и представлениям, то эти явления в их отношениях последовательности и подобия и должны быть признаны как единственный предмет познания. Механический материализм, опираясь также на внешнем опыте исключительно, допускает, однако же, нечто такое, чего во внешнем опыте нет, именно атомы. Такое противоречие должно быть устранено; должно отказаться даже от таких жалких сущностей, как атомы, должно отказаться от всяких сущностей, принесть их всех в жертву эмпиризму, с которым натуралистическая точка зрения связана неразрывно, так как нет для нее другого соответствующего способа познания, кроме внешней эмпирии.

Итак, натурализм должен признать единственным предметом познания то, что дано в действительном внешнем опыте, то есть явления в их внешней связи последовательности и подобия. Но изучение явлений в этом смысле есть дело положительных наук, к которым, таким образом, и сводится последовательный натурализм, переставая быть философией. Он избегнул гиперфизики только для того, чтобы быть поглощенным без остатка эмпиризмом и слиться с положительными науками. Такой результат для многих есть выражение сущей истины, окончательное торжество человеческого разума над туманными призраками метафизики. Вместо сущностей явления, вместо причин и целей — неизменные законы явлений, вместо трансцендентальной философии — положительная наука — в таком замещении эмпиризм видит свое полное торжество, которое для него, разумеется, есть торжество истины над заблуждением. Но беда в том, что неумолимая логика рассудка не позволяет эмпиризму успокоиться даже в этой мелкой, но, по-видимому, совершенно безопасной пристани положительной науки; она неудержимо толкает его в темную пропасть безусловного скептицизма. В самом деле, наука стремится узнать закон явлений, то есть необходимые и всеобщие их отношения — отношения, общие всем однородным явлениям во всех частных случаях, прошедших и будущих, то есть во все времена. Предполагается, что эти законы наука узнает из опыта. Но в опыте мы можем наблюдать только эмпирические отношения явлений, то есть их отношения в данных случаях, подлежавших нашему опыту. Извест-

ное отношение последовательности и подобия между данными явлениями, одинаковое во всех наших прошедших опытах, есть факт; но что ручается за неизменность этого отношения во все времена безусловно, как последующие, так и предшествовавшие нашим опытам, в которые, следовательно, мы не можем утверждать этого отношения в качестве факта? Что дает эмпирической, фактической связи явлений характер всеобщности и необходимости, что делает ее законом? Наш научный опыт существует, можно сказать, со вчерашнего дня, и количество случаев, ему подлежавших, в сравнении с остальными бесконечно мало. Но если бы даже этот опыт существовал миллионы веков, то и эти миллионы веков ничего не значили бы в отношении к бесконечному времени впереди нас и, следовательно, нисколько не могли бы способствовать безусловной достоверности найденных в этом опыте законов. Итак, на чем же основывают эмпирики свои всеобщие законы явлений? Тут нам приходится констатировать нечто совершенно невероятное: те самые современные эмпирики, которые так смеются над схоластиками, утверждавшими в виде аксиом, что природа не терпит пустоты, не делает скачков и тому подобное, сами совершенно серьезно объявляют, что всеобщность и необходимость, иначе — неизменность, законов явлений основывается на той аксиоме, что природа постоянна и однообразна в своих действиях. Если достойны смеха схоластики, которые, однако, имели право утверждать такие аксиомы, потому что они вообще признавали veritates aeternae et universales [3], то чего же достойны эти современные эмпирики, которые, отрицая всякие априорные истины, подносят нам между тем такую чистейшую veritatem aeternam касательно природы и ее действий? Да и что такое сама природа для эмпирика? Общее понятие, отвлеченное от явлений и их законов и, следовательно, не имеющее никакого собственного содержания, независимого от этих явлений и законов; таким образом, аксиома о постоянстве природы сводится к утверждению, что законы явлений неизменны, и мы получаем чистейшее idem per idem [4]: неизменность законов явлений, основанную на простом утверждении этой самой неизменности.

Итак, на вопрос: почему известное данное в опыте отношение явлений есть всеобщий и необходимый закон? — остается для эмпиризма единственный ответ: потому что это отношение всегда наблюдалось до сих пор. Но в таком случае это есть закон лишь до первого наблюдения, которое может показать другое отношение между

явлениями этого рода, следовательно, это уже не есть настоящий закон, всеобщий и необходимый. Если же допустить, что данное отношение есть закон, потому что оно необходимо само по себе, то есть a priori, то мы уже переходим из эмпиризма к умозрительной философии. Таким образом, с эмпирической точки зрения невозможно даже познание явлений в их всеобщих необходимых законах; последовательный эмпиризм разрушает не только философию, но и положительную науку в ее теоретическом значении. Остается только возможность эмпирических сведений о явлениях в их данной фактической связи, изменчивой и преходящей,— сведений, могущих иметь практическую пользу, но, очевидно, лишенных всякого теоретического интереса.

Эмпиризм допускает познание только явлений. Но что такое явление? Оно противополагается сущему в себе и, следовательно, определяется как то, что не есть в себе, а существует только относительно другого, именно относительно нас, как познающего субъекта. Все явления сводятся к нашим ощущениям или, точнее, к различным состояниям нашего сознания. Все, что мы обыкновенно принимаем за внешние, независимые от нас предметы, все, что мы видим, слышим, осязаем и т. д., состоит в действительности из наших собственных ощущений, то есть из видоизменений нашего субъекта, и, следовательно, не может иметь притязания на какую-нибудь иную реальность, кроме той, какую имеют и все остальные видоизменения субъекта, как-то: желания, чувства, мысли и т. д. Таким образом, исчезает противоположение внутреннего и внешнего опыта; нельзя уже говорить о внешних предметах и о наших психических состояниях как о чем-то противоположном друг другу, так как и внешние предметы суть в действительности наши психические состояния и ничего более — все одинаково есть явления, то есть видоизменения нашего субъекта, различные состояния нашего сознания. Это относится не только к так называемым неодушевленным предметам, но и к предполагаемым субъектам вне нас. Все, что мы можем знать о других людях, сводится к нашим же собственным ощущениям: мы их видим, слышим, осязаем, как мы видим, слышим, осязаем другие внешние предметы; в этом отношении — в отношении способа нашего познания о них — между людьми и остальными предметами нет никакого различия, и если, как это делает эмпиризм, из способа познания выводить заключение об образе бытия познаваемого, из того, что этот вещественный предмет *познается* мною

в моих ощущениях, заключать, что он и *состоит* только из моих ощущений, то такое заключение должно применяться и к людям. Я знаю о других людях только посредством моих ощущений, они существуют для меня только в этих состояниях моего сознания, следовательно, они и суть не что иное, как состояния моего сознания. Но и о самом себе как субъекте я знаю только в состояниях своего сознания, следовательно, я и сам как субъект должен быть сведен к состояниям своего сознания; но это нелепо, так как *мое* сознание уже предполагает *меня*. Остается, следовательно, допустить, что существуют явления сознания, но не моего, так как меня нет, а сознания вообще, без сознающего, так же как и без сознаваемого. Существуют явления сами по себе, представления сами по себе. Но это прямо противоречит логическому смыслу этих терминов. Явление, в противоположность сущему, значит только то, что не есть само по себе, а существует лишь для другого; точно то же значит и представление. Если же этого другого — представляющего — нет, то нет и представления, нет и явления, то все сводится к какому-то безразличному, в себя заключенному и никакого отношения к другому (так как другого нет) не имеющему бытию,— заключение, нелепое логически и не имеющее ничего общего с эмпирической действительностью, которым, следовательно, эмпиризм окончательно уничтожается.

Во избежание такого заключения остается признать, что познающий субъект как такой обладает не феноменальным, а абсолютным бытием, есть не явление, а истинно-сущее. Такое утверждение есть начало второго направления или типа школьной философии, который обыкновенно обозначается названием *идеализма*. Здесь истинно-сущее полагается уже не во внешнем мире, где ищет его натурализм, а в нас самих — в познающем субъекте. Последовательный сознающий себя эмпиризм, поглотивший принцип натурализма через сведение всякого внешнего предметного бытия к ощущениям субъекта, составляет, таким образом, естественный переход от натурализма к идеализму.

Утверждая абсолютное бытие за познающим субъектом, идеализм, разумеется, имеет в виду не эмпирических субъектов в их конкретной множественности, в частных отдельных актах их материально обусловленного познания; он имеет в виду познающий субъект как такой, то есть в общих и необходимых образах его познания, или *идеях* (отсюда название идеализма). Эти идеи, как всеобщие и необходимые, очевидно, не могут быть даны эмпи-

рически; они доступны только априорному мышлению чистого разума; поэтому идеализм относительно способа познания есть необходимо чистый рационализм. [Это воззрение с наибольшей сознательностью и чистотой было развито, как известно, в новейшей германской философии, берущей свое начало от Канта. Развитие этой философии всем известно, и я только напомню его здесь в нескольких словах]. Истинно-сущее для идеализма есть то, что познается чистым мышлением; но чистым мышлением познаются только общие понятия; к этому сводится идея, поскольку она дана в чистом рациональном мышлении. Итак, истинно-сущее есть общее понятие, а так как все существующее должно быть проявлением истинно-сущего как всеобщей основы, то все существующее есть не что иное, как развитие общего понятия, но это последнее как такое общее понятие κατ ἐξοχην может быть лишь то, которое не заключает в себе никакого конкретного содержания, то есть понятие чистого *бытия*, решительно в себе ничего не содержащего, ничем не различающегося от понятия *ничто* и, следовательно, равного ему. Таким образом, рационалистический идеализм приходит к абсолютной логике Гегеля, по которой все существующее является результатом саморазвития этого чистого понятия бытия, равного ничто. Если все имеет подлинную действительность только в своем понятии, то и познающий субъект есть не что иное, как понятие, и в этом отношении не имеет никакого преимущества перед остальным бытием. Таким образом, понятия или идеи, образующие все существующее, не суть идеи мыслящего субъекта (он сам есть только идея) — они суть сами по себе, и все существующее есть, как сказано, результат их саморазвития или, точнее, саморазвития одного понятия — чистого бытия или ничто. Другими словами, все происходит из ничего или все в сущности есть ничто. Все есть чистая мысль, то есть мысль без мыслящего и без мыслимого, акт без действующего и без предмета действия *. Здесь мы видим разительный пример того, как прямо противоположные направления сходятся в своих крайний заключениях. В самом деле, последовательный эмпиризм приходит, как мы видели, к подобному же результату — к признанию представления без представляюще-

---

* Логическая необходимость, приводящая к нулю последовательный идеализм, была указана многими, например (чтобы упомянуть о последнем) Гартманом в его «Grundlesung des transcendentales Realismus» [5]. Отрицать эту необходимость могут только умственно умершие догматики гегельянства.

го и без представляемого, состояний сознания без сознающего и без сознаваемого — короче, явления без сущего — к признанию какого-то безразличного текущего бытия. Разница только в том, что эмпиризм определяет это бытие сенсуалистически, как ощущение или же чувственное представление, панлогизм же — рационалистически, как общее понятие. Но и эта разница только кажущаяся, ибо если все признается ощущением и, с другой стороны, все же признается понятием, то и ощущение и понятие теряют свою определенность, свое характеристическое значение. Ощущение, которое есть все, не есть уже ощущение, и понятие, которое есть все, не есть уже понятие — разница только в словах. И то и другое, лишенные субъекта и объекта, расплываются в безусловную неопределенность, в чистое ничто. Это их сведение к нулю, ими самими совершенное, есть достаточное опровержение этих воззрений в их односторонности. И если такое их саморазрушение происходит (как это несомненно) из логического процесса мысли, выводящего необходимые следствия, заключающиеся уже в исходных точках или в посылках этих воззрений, то, очевидно, заблуждение их состоит в этих самых посылках. Большая посылка эмпирического натурализма утверждает, что истинно-сущее находится во внешнем мире, в природе, и что способ его познания есть внешний опыт. Большая посылка рационалистического идеализма утверждает, что истинно-сущее находится в познающем субъекте, в нашем разуме, и что способ познания его есть чистое рациональное мышление или построение общих понятий. Между тем при последовательном развитии этих начал эмпиризм приходит к отрицанию внешнего мира, природы и внешнего опыта как способа познания истинно-сущего, а рационализм приходит к отрицанию познающего субъекта и чистого мышления как способа познания сущего (поскольку само сущее отрицается). Таким образом, отвергая начала обоих этих направлений или типов философии, мы не нуждаемся ни в каких внешних для них аргументах: они сами себя опровергают, как только приходят к своим последним логическим заключениям, а вместе с ними падает и вся отвлеченная школьная философия, которой они суть два необходимые полюса.

Итак, должно или отказаться вообще от истинного познания и стать на точку зрения безусловного скептицизма *, или же должно признать, что искомое филосо-

* Скептицизм есть простое отрицание всякой *определенной* философии (поскольку и сомнение есть *отрицание*, именно отрицание

фии не заключается ни в реальном бытии внешнего мира, ни в идеальном бытии нашего разума, что оно не познается ни путем эмпирии, ни путем чисто рационального мышления. Другими словами, должно признать, что истинно-сущее имеет собственную абсолютную действительность, совершенно независимую от реальности внешнего вещественного мира, так же как и от нашего мышления, а напротив, сообщающую этому миру его реальность, а нашему мышлению — его идеальное содержание. Воззрения, признающие в качестве истинно-сущего такое сверхкосмическое и сверхчеловеческое начало, и притом не в образе только отвлеченного принципа (каким оно является, например, в картезианском и вольфовском деизме), а со всею полнотою его живой действительности,— такие воззрения выходят за пределы школьной философии и рядом с ее двумя типами образуют особенный, третий тип умосозерцания, обыкновенно называемый *мистицизмом.*

Согласно этому воззрению, истина не заключается ни в логической форме познания, ни в эмпирическом его содержании, вообще она не принадлежит к теоретическому знанию в его отдельности или исключительности — такое знание не есть истинное. Знание же истины есть лишь то, которое соответствует воле блага и чувству красоты. Хотя определение истины относится непосредственно к сфере знания, но никак не к ее исключительности (которая уже есть не истина), это определение должно принадлежать знанию, лишь поскольку оно согласуется с другими сферами духовного бытия, иными словами: истинным в настоящем смысле этого слова, то есть самою истиной, может быть только то, что вместе с тем есть благо и красота. Правда, существуют так называемые истины, которые доступны для познавательной способности в ее отдельности или отвлеченности; таковы, с одной стороны, истины чисто формальные, с другой — чисто материальные или эмпирические. Какое-нибудь математическое положение имеет формальную истинность без всякого прямого отношения к воле и чувству, но зато оно лишено само по себе всякой действительности и реального содержания. С другой стороны, какой-нибудь исторический или естественнонаучный факт имеет материальную истинность без всякого отношения к этике или эстетике, но зато он лишен сам по себе всякого разумного смысла. Истины

уверенности и определения), а потому неосновательно признавать его (как это делают многие) за особенный тип или направление философии.

первого рода недействительны, второго — неразумны, первые нуждаются в реализации, вторые — в осмыслении. Настоящая же истина, цельная и живая, сама в себе заключает и свою действительность, и свою разумность и сообщает их всему остальному. Согласно с этим, предмет мистической философии есть не мир явлений, сводимых к нашим ощущениям, и не мир идей, сводимых к нашим мыслям, а живая действительность существ в их внутренних жизненных отношениях; эта философия занимается не внешним порядком явлений, а внутренним порядком существ и их жизни, который определяется их отношением к существу первоначальному. Разумеется, и мистицизм, как всякая философия, двигается в идеях и мыслях, но он знает, что эти мысли имеют значение, лишь поскольку относятся к тому, что чрез них мыслится и что уже само не есть мысль, а более мысли. Школьная философия или смешивает сущее с тем или другим видом бытия, то есть представления, или же отрицает самую познаваемость сущего. Мистическая философия, с одной стороны, знает, что всякое бытие есть лишь образ представления сущего, а не само оно; с другой стороны, против скептического утверждения, что человек ничего не может знать, кроме представления, она указывает на то, что человек сам есть более чем представление или бытие и что, таким образом, даже не выходя из самого себя, он может знать о сущем.

Мистицизмом заключается круг возможных философских воззрений, ибо очевидно, что искомое философии может иметь свою действительность или во внешнем мире, то есть в познаваемом объекте как таковом, или же в нас — познающем субъекте как таком, или, наконец, в себе самом независимо от нас и от внешнего мира — четвертое предположение, очевидно, немыслимо. И если два первые воззрения, образующие школьную философию, не могут быть приняты, потому что сами себя уничтожают, то нам остается или вообще отказаться от искания истины, или принять это третье воззрение *как основу* истинной философии. Если истина, не находимая ни во внешнем мире, ни в нас самих, может eo ipso [6] принадлежать только собственной трансцендентной действительности абсолютного первоначала и если тем не менее, как это заключает скептицизм, мы не можем познавать этой трансцендентной действительности, то это значит, что мы вообще не можем знать истины, и, таким образом, аргументы скептицизма против возможности мистической философии направлены тем самым против всякого искания истины,

против всякой философии, а в конце и против всякого знания.

Итак, мистическое знание * необходимо для философии, так как помимо его она в последовательном эмпиризме и в последовательном рационализме одинаково приходит к абсурду. Но это мистическое знание может быть только *основой* истинной философии, подобно тому как внешний опыт служит основой философии эмпирической, а логическое мышление — основой рационализма, но само по себе мистическое знание еще не образует системы истинной или синтетической философии, того, что я назвал цельным знанием или свободной теософией. Эта система по самому понятию своему должна быть свободна от всякой исключительности и односторонности, между тем как мистицизм, в отдельности взятый, может быть и действительно является исключительным, утверждая только одно непосредственное знание, имеющее форму внутренней безусловной уверенности. Разумеется, на такой уверенности и должно основываться истинное знание, но, чтобы быть полным или цельным, оно не должно на этом останавливаться (как это делает исключительный мистицизм): ему необходимо еще, во-первых, подвергнуться рефлексии разума, получить оправдание логического мышления, а во-вторых, получить подтверждение со стороны эмпирических фактов. Отвергая ложные принципы и нелепые заключения эмпиризма и рационализма, истинная философия должна заключать в себе объективное содержание этих направлений в качестве вторичных, или подчиненных, элементов. Ибо если цельное знание вообще есть синтез философии с теологией и наукой, то, очевидно, этому широкому синтезу должен предшествовать соответствующий ему более тесный синтез в среде самой философии, именно между тремя ее направлениями: мистицизмом, рационализмом и эмпиризмом. Аналогия здесь несомненна: мистицизм соответствует теологии, эмпиризм — положительной науке, а рационализму принадлежит собственно философский, отвлеченный характер, поскольку он ограничивается чистым философским мышлением, тогда как мистицизм ищет опоры в данных религии, а эмпиризм — в данных положительной науки.

В системе цельного знания или свободной теософии взаимное отношение трех философских элементов опре-

---

* Употребляю пока этот термин только отрицательно, положительное же его содержание может быть открыто только впоследствии.

деляется указанной аналогией. Мистицизм по своему абсолютному характеру имеет первенствующее значение, определяя верховное начало и последнюю цель философского знания; эмпиризм по своему материальному характеру служит внешним базисом и вместе с тем крайним применением или реализацией высших начал, и, наконец, рационалистический, собственно философский элемент по своему преимущественно формальному характеру является как посредство или общая связь всей системы.

Из сказанного ясно, что свободная теософия или цельное знание не есть одно из направлений или типов философии, а должна представлять высшее состояние всей философии как во внутреннем синтезе трех ее главных направлений — мистицизма, рационализма и эмпиризма, так равно и в более общей и широкой связи с теологией и положительной наукой *. Повинуясь общему закону исторического развития, философия проходит через три главные состояния, совершенно соответствующие тем, которые были указаны в первой главе для всей сферы знания (так же как и для других сфер). Первый момент характеризуется исключительным господством мистицизма, удерживающего в скрытом состоянии или слитности рационалистический и эмпирический элементы (что совпадает с общим господством теологии); во втором фазисе эти элементы обособляются, философия распадается на три отдельные направления или типа, стремящиеся к абсолютному самоутверждению и, следовательно, взаимному отрицанию; здесь соответственно общему распадению теоретической сферы на враждебные между собой теологию, отвлеченную философию и положительную науку мы имеем односторонний мистицизм, односторонний рационализм и односторонний эмпиризм. В третьем моменте они приходят к внутреннему свободному синтезу, который ложится в основу общего синтеза трех степеней знания, а затем и вселенского синтеза общечеловеческой жизни. Если единство в сфере знания, определяемое необходимо теологическим или мистическим началом, мы называем вообще теософией (то есть, говоря точнее, знание в своем единстве есть теософия), то высшее синтетическое единство третьего момента (в отличие от несвободного или слитного в первом моменте) характеризуется

* Свободная теософия представляет, таким образом, положительную противоположность скептицизма: как этот последний есть отрицание всякой определенной философии, так она есть всецелое единство их всех.

принятым мною названием свободной теософии или цельного знания.

По общему определению, предмет цельного знания есть истинно-сущее как в нем самом, так и в его отношении к эмпирической действительности субъективного и объективного мира, которых оно есть абсолютное первоначало. Отсюда уже вытекает разделение всей философской системы цельного знания на три органические части. Ибо раз в предмете философии даны два элемента, именно абсолютное первоначало и происходящая из него вторичная действительность, то эти два элемента могут быть мыслимы только в трех отношениях. Во-первых, в непосредственном единстве, во-вторых, в противоположении и, в-третьих, в актуальном различенном единстве или синтезе. Таким образом, мы получаем три философские науки: первая рассматривает абсолютное начало в его собственных общих и необходимых (следовательно, априорных) определениях, в которых другое, конечное существование заключается только потенциально — момент непосредственного единства; вторая рассматривает абсолютное начало как производящее или полагающее вне себя конечную действительность — момент распадения, и, наконец, третья имеет своим предметом абсолютное начало как воссоединяющее с собою конечный мир в актуальном синтетическом единстве. Это тройственное деление философии, вытекая из самой ее природы, имеет очень древнее происхождение и в той или другой форме встречается во всех законченных и сколько-нибудь глубоких системах, ибо каждая отдельная система, будучи на самом деле только односторонним проявлением того или другого момента в философском знании, стремится при этом со своей ограниченной точки зрения представлять целую философию *.

Я удерживаю для трех составных частей свободной теософии старые названия: *логика, метафизика* и *этика*; для отличия же их от соответствующих частей других философских систем буду употреблять термины: *органическая логика, органическая метафизика* и *органическая этика* **. По внутреннему порядку идей изложение системы начинается с логики, к которой мы теперь и должны перейти.

---

* В особенности это должно сказать о философии Гегеля, которая в своей сфере формального чисто логического мышления является совершенно полной и замкнутой. Поэтому общие формулы гегелизма останутся как вечные формулы философии.

** Определенный смысл этих терминов будет объяснен в своем месте.

III

НАЧАЛА ОРГАНИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ: ХАРАКТЕРИСТИКА ЦЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ.— ИСХОДНАЯ ТОЧКА И МЕТОД ОРГАНИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ

Органическая логика в общем своем характере представляет две различные стороны и должна получить свое ближайшее определение с двух общих точек зрения. Во-первых, она должна рассматриваться по отношению ко всей системе цельного знания или свободной теософии, которой она есть первая часть, и, во-вторых, она должна быть характеризована по отношению ко всякой другой логике, ко всему тому, что носит это название, другими словами, будучи *логикой теософической*, она должна быть рассмотрена и с точки зрения *теософии* вообще, и с точки зрения *логики* вообще.

С первой точки зрения, то есть как теософическое познание, органическая логика характеризуется по следующим семи отношениям: 1) по *предмету* познания, 2) по *цели*, 3) по общему *материалу*, 4) по *форме*, 5) по *деятельному источнику* или *производящей причине* познания (causa efficiens), 6) по *исходной точке*, 7) по *методу* развития или построения. Как известная, определенная часть теософии органическая логика представляет, с одной стороны, известные родовые черты, определяющие ее общетеософический характер и, следовательно, существенно одинаковые у нее с двумя остальными частями теософии, с другой стороны, она должна иметь специальные особенности, отличающие ее от двух других теософических дисциплин. Из указанных семи отношений первые пять обнимают собою общие признаки цельного знания во всех его частях: предмет, цель, материал, форма и деятельный источник познания существенно одинаковы в теософической логике, метафизике и этике, особенности же этих наук определяются различием их исходных точек и методов развития. Поэтому, рассматривая первые пять отношений, мы будем говорить о роде познания в свободной теософии вообще, без различия ее частей.

Предмет свободной теософии есть *истинно-сущее* (το οντως ον, das wahrhaft Seiende) *в своем объективном выражении* или идее; и в этом отношении она, с одной стороны, решительно отличается от эмпиризма, рационализма и мистицизма в их односторонности, а с другой — заключает

в себе все их объективное содержание. Она отличается от эмпиризма, поскольку этот последний вообще полагает настоящим предметом познания не сущее, которое он считает совершенно непознаваемым, а только явления или фактические, в опыте данные, отношения, что, как мы видели в предыдущей главе, при последовательном развитии приводит к внутреннему противоречию. Что касается до одностороннего рационализма, то он признает предметом философии не сущее как идею, а идею саму по себе и приходит к такому же отрицательному результату. Наконец, односторонний мистицизм, хотя и утверждает сущее как предмет истинного познания, но сущее, лишь в его непосредственной субстанциальности доступное только такому же непосредственному чувству или вере, объективное же развитие сущего как идеи мистицизм или игнорирует, или и решительно отрицает, сводя все предметное, идеальное содержание знания к субъективному призраку человеческого ума, что очевидно приводит к отрицанию всякой философии и к безусловному скептицизму. Свободная же теософия, по определению своего предмета признавая вместе с мистицизмом безусловную первичную действительность сущего, выводит из этого признания то, что в нем логически заключается и что игнорируется мистицизмом, а именно, что если сущее имеет действительность безусловную и есть абсолютное, т. е. всецелое, то оно не может исключить никакого содержания, следовательно, ни содержания нашего разумного мышления, ни содержания наших опытов, а потому свободная теософия, основываясь вместе с мистицизмом на безусловной непосредственной действительности сущего, признает и познает развитие этой действительности в идеях разума и в идеях природы, захватывая таким образом и то, что есть объективного в рационализме и эмпиризме.

Что касается до *цели* истинной философии, то она совершенно отрицается рационализмом, который считает философское познание само себе целью как высшую форму духовной деятельности. И на самом деле, поскольку философия есть удовлетворение теоретической потребности знания, она есть сама по себе цель. Но сама эта теоретическая потребность есть только частная, одна из многих, а у человека есть общая высшая потребность всецелой или абсолютной жизни, для которой все остальное, а следовательно, и философия может быть только средством. Эта абсолютная вечная жизнь, которая сама по себе есть высшее благо и блаженство, очевидно, возможна, только когда человек не подчинен никаким внешним чуждым ему усло-

виям, не имеет никаких внешних невольных определений, ибо всякое такое определение есть страдание, точно так же как страдание, объективно говоря, есть не что иное, как невольное подчинение чему-нибудь внешнему. Но освободиться от внешности, которая сильнее его, человек может, очевидно, лишь соединяясь внутренне с тем, что *само по себе*, по самому существу своему, *свободно* от всякой внешности, заключая в себе все и, следовательно, не имея ничего вне себя,— другими словами, человек может быть действительно свободен только во внутреннем соединении с истинно-сущим, то есть в истинной религии. Это освобождение человека от внешности и от связанных с нею зол и страданий, это соединение с всецело-сущим, или осуществление истинной религии, и есть действительная цель всех нормальных человеческих деятельностей, а следовательно, и истинной философии, которая, таким образом, не подчинена каким-нибудь другим *частным* деятельностям, а вместе с ними служит одной абсолютной цели. Соединение человека с абсолютным как цель истинного знания признает и мистицизм, но вследствие своего одностороннего понятия об абсолютном он односторонне понимает и соединение с ним, именно как слияние или поглощение, в котором мир исчезает для человека и человек исчезает сам для себя, что сводится логически к совершенному уничтожению, к буддийской нирване. Но уничтожение не есть свобода, не есть блаженство (ибо для свободы и блаженства необходимо существование *свободного* и *блаженного*) и, следовательно, не может быть целью. Свобода есть могущество, и истинная цель есть победа и власть над миром внешности. Это признает в известном смысле и эмпиризм, который уже в лице своего родоначальника Бэкона Веруламского видит в знании величайшее средство к могуществу или власти над природой. Но для настоящей, полной свободы человек должен иметь власть не только над природой внешнего мира, но и над своей собственной, а эту внутреннюю власть не может дать то знание, которым ограничивается эмпиризм. Но точно так же достигнуть этой внутренней свободы, или власти над собственной природой, человек, очевидно, не может из самого себя, так как он уже не свободен — это значило бы поднять самому себя за волосы; чтобы быть внутренне свободным, он должен перенести свой центр из своей собственной в другую, высшую природу; абстрактное же возвышение над низшей природой во имя своего *я*, личного достоинства и т. п. может быть только прыжком кверху, за которым неизбежно следует падение. Итак, цель истинной философии — содействовать в своей сфере, то

есть в сфере знания, перемещению центра человеческого бытия из его данной природы в абсолютный, трансцендентный мир, другими словами — внутреннему соединению его с истинно-сущим.

Разумеется, вообще говоря, целью философии может быть только познание истины, но дело в том, что сама эта истина, настоящая всецелая истина, необходимо есть вместе с тем и благо, и красота, и могущество, а потому истинная философия неразрывно связана с настоящим творчеством и с нравственной деятельностью, которые дают человеку победу над низшею природой и власть над нею. В своей отдельности философия не может дать человеку ни блаженства, ни высшего могущества, но истинная философия, то есть цельное знание, каковым является свободная теософия, и *не может* быть отдельною от других духовных сфер, вместе же с ними она достигает той высшей цели и, как необходимый член общечеловеческого целого, своим собственным частным развитием и совершенством обусловливает совершенство этого целого, от которого, в свою очередь, сама зависит. Таким образом, хотя начало своего развития свободная теософия может полагать внутри своей теоретической сферы, но совершить это развитие она может только совместно и одновременно с развитием свободной теургии и теократии. Sapienti sat [1].

Материал цельного знания дается *опытом.* Обыкновенно разделяют опыт на внешний и внутренний. Но собственно говоря, внешний опыт есть contradictio in adjecto. По словесному определению, опыт есть то, что испытывается субъектом, испытывать же, очевидно, он может только то, что так или иначе находится в нем самом, существует для него. И действительно, все, что называется внешним опытом, все, что относится к так называемым внешним предметам, сводится по своему материальному содержанию к нашим ощущениям, то есть к фактам нашего внутреннего сознания, к данным нашей психической жизни; всякое же утверждение внешнего бытия есть уже наше собственное заключение из этих данных, хотя, разумеется, заключение «не дискурсивное или абстрактное, а интуитивное и совершенно непосредственное». Но во всей совокупности данных нашей психической жизни или состояний нашего сознания мы различаем ясно три категории: во-первых, такие состояния сознания, в которых мы чувствуем себя определяемыми чем-то для нас внешним, хотя о самом этом внешнем, как сказано, мы не можем иметь никакого непосредственного познания, а ощущаем только его действие на нас; во-вторых, такие состояния, в которых мы признаем преобладаю-

щее проявление нашей собственной природы или которые определяются этой природой, и, наконец, в-третьих, такие явления, в которых мы чувствуем себя определяемыми существенностью иною, чем мы, но не внешнею нам, а, так сказать, еще более внутреннею, более глубокою и центральною, нежели мы сами,— явления, в которых мы чувствуем себя не подчиненными, не стесненными, а, напротив, возвышаемся над собой и получаем внутреннюю свободу. Первого рода явления относятся к так называемому внешнему или физическому опыту, вторые — к внутреннему или психическому в тесном смысле этих терминов, и третьи суть явления мистические.

Эмпирическая философия во всех своих фазах приписывает значение объективной действительности только данным внешнего опыта, отрицая или игнорируя опыт мистический, психические же явления признавая лишь вторичными субъективными видоизменениями явлений физических. Остальные системы школьной философии, вполне признавая самостоятельную действительность внутренних, или психических, явлений, их несводимость к внешнему опыту, решительно отрицают самостоятельность явлений мистических, считая их лишь анормальными, болезненными видоизменениями психической жизни. Что касается до анормальности, то в философии следовало бы быть очень осторожным с этим словом и никогда не забывать его чисто относительного значения. В данном случае если видеть в мистических явлениях только анормальные психические, то почему сами эти психические явления не признавать за анормальные физические? С другой стороны, существовали и существуют религиозные и философские системы, которые весь физический и весь психический мир признают за анормальное видоизменение мистического бытия, за отпадение от него. Очевидно, все это совершенно субъективно и лишено положительного философского значения. Более серьезно господствующее в современной науке общее стремление сводить явления одного рода к другому, и притом явления более центральные и глубокие — к поверхностным, периферическим,— сводить богов к человеку, человека к животному, а животное к машине,— другими словами, выводить полное, богатое содержанием и силами бытие из бытия скудного, немощного и пустого. Это стремление совершенно необходимо в настоящей стадии умственного развития, и потому его можно встретить не только в науке, но даже и там, где его трудно было бы предполагать; тем не менее оно должно остаться только стремлением, ибо действительное его осуществление, действительное сведе-

ние плюса к минусу логически невозможно, так как противоречит основной аксиоме ex nihilo nihil [2]. Если, например, явления органической жизни, заключающие в себе все основные элементы и формы бытия неорганического, обладают еще сверх того некоторым новым содержанием, некоторыми характеристическими особенностями, которые именно и делают их органическими, то это новое содержание, очевидно, не может уже быть выведено из неорганического бытия, в котором его нет, и, следовательно, организм *как такой* не может быть сведен к механизму. Ввиду этого современные ученые просто игнорируют особенный, специфический характер того или другого класса явлений, и тогда уже им открывается полный простор для всяких редукций и дедукций. Игнорируя собственную жизнь в организме и самосознание в человеке, разумеется, ничего не стоит свести их к простой машине, но зато и самый этот прием со всеми своими результатами ровно ничего не стоит и может обманывать только детей или людей с предвзятыми идеями. Тем не менее это стремление современной науки, ложное в своей исключительности, имеет в известном смысле не только историческое, но и общее философское оправдание. Оно право, во-первых, поскольку утверждает существенное единство и внутреннюю связь *всех* форм бытия, и заблуждение его состоит только в том, что оно ищет этого единства и этой связи не в общем абсолютном центре всякого бытия, а в одной из сфер этого бытия, и притом в самой низшей и поверхностной сфере; другими словами, заблуждение заключается здесь в смешении единства периферического с единством центральным. Во-вторых, указанное стремление право, даже и утверждая *зависимость* высших сфер бытия от низших, но неверно относит эту зависимость к самому *существованию*, полагая, что высшие сущности не имеют бытия по себе и для себя, а получают его лишь от низших существ, тогда как поистине зависимость здесь относится лишь к *проявлению*, то есть к бытию для другого. Но мы не можем пока говорить более подробно об этом предмете и потому возвращаемся к вопросу о действительности мистических явлений. Признание этой действительности, как и всякой другой, может основываться исключительно на опыте. Опыт же этот дается целой историей человечества, его находим мы во все века и у всех народов — правда, не у всех людей лично, но в вопросе о действительности известных явлений число их *субъектов*, очевидно, безразлично. Количественная точка зрения привела бы здесь к удивительным заключениям. Если бы большинство человечества состояло из слепорожденных, то свет был бы

галлюцинацией и зрячие — фантастами. Среди огромной массы неорганического мира живые существа являются ничтожным меньшинством, а среди них такое же ничтожное меньшинство составляют существа самосознательные; и те, кто не отрицает жизнь и дух на этом статистическом основании, не должны отрицать и мистических явлений. Все великое у нас есть исключение, и редкость алмазов только увеличивает их цену. Впрочем, я бы никогда не кончил, если бы захотел указывать все нелогичности в ходячих аргументах против мистики. Даже тот из этих аргументов, который обыкновенно употребляется людьми мыслящими, ниже всякой критики, представляя очевидное μετάβασις εἰς ἄλλο γένος [2]. Он сводится именно к утверждению *невозможности* мистических явлений a priori: они невозможны, следовательно, их нет. Но чисто априорный вопрос о возможности, то есть мыслимости, может относиться только к понятиям и суждениям, а никак не к явлениям как таким. Под явлением разумеется нечто опытное, эмпирически данное, то есть испытываемое субъектом, его фактическое состояние. Поэтому можно спрашивать, *существует* ли известное явление или нет, *действительно* оно или нет, то есть испытывается ли оно субъектом, имеет ли он такое фактическое состояние или нет, вопрос же о возможности здесь, очевидно, ни при чем. «Невозможное явление», «немыслимый факт» — это просто бессмыслица, деревянное железо. Это, конечно, не так с точки зрения гегельянства, для которого действительность покрывается мыслимостью. Но гегелевская точка зрения в своей исключительности осуждена уже историей мысли, и опираться на нее — значит делать petitio principii [3]. Что касается до свободной теософии, то, свободная прежде всего от предвзятых идей и произвольных отрицаний, она воспринимает одинаково *действительность* всех трех главных родов явлений; но разумеется, вследствие их характеристической особенности они не имеют для нее одинакового *значения*, находясь между собой в известном иерархическом подчинении по отношению к общему абсолютному центру. Явления мистические, как наиболее центральные и глубокие, имеют важность первостепенную и основную, за ними следуют явления психические и, наконец, как самые поверхностные и несамостоятельные — явления физические. Сфера физического бытия, как внешнее, периферическое единство и, следовательно, крайняя реализация сущего, и сфера психическая, как внутреннее посредство между центром и периферией, безусловно необходимы для полноты абсолютного бытия, и через признание этой необходимости свободная

теософия избегает сентиментальной скудости одностороннего мистицизма, для которого Natur ist Sünde, Geist ist Teufel [4] и который, не имея под собой никакой твердой почвы, вечно кружится в своем субъективном чувстве, тогда как истинный теософический мистицизм, основываясь на божественном начале, стремится провести его во все человеческие и природные вещи, не уничтожая, а интегрируя и дух и материю.

Итак, материал истинной философии как цельного знания дается всей совокупностью явлений как мистических, так равно психических и физических. Но познания всех этих явлений в их непосредственной частности еще не образуют никакой философии — они должны получить *форму* всеобщей, цельной истины, сосредоточиться в универсальных идеях. Это сосредоточение частных опытных знаний, это собрание отдельных лучей опыта в фокус идеи не может быть плодом абстракции, ибо тогда в философии было бы меньше содержания, чем в опыте, и она не имела бы raison d'être [5] как самостоятельная деятельность. Разумеется, отвлеченные понятия необходимы для философии, как и для всякого познания, но только как средства, как сокращенные значки, как схемы опыта — они относятся к нему, как планы и карты к действительным местностям и странам. Но отвлеченное понятие по самому определению своему не может идти дальше того, от чего оно отвлечено, не может превращать случайные и частные факты в необходимые, универсальные истины или идеи. Если частные явления сами по себе не представляют нам универсальных истин или идей, то эти последние, хотя материально связанные с явлениями, должны формально от них различаться, иметь свое собственное, независимое от явлений бытие, и, следовательно, для познания их необходима особенная форма мыслительной деятельности, которую мы вместе со многими прежними философами назовем умственным созерцанием или интуицией (intellektuelle Anschauung, intuition) и которая составляет настоящую первичную форму цельного знания. Вследствие материальной связи явлений с идеями *умственное созерцание* этих последних всегда предполагает *чувственное восприятие* первых — ни то, ни другое не существует в отдельности, и различие во всех областях нашего знания только количественное или степенное, смотря по тому, преобладает ли феноменальный опыт или же идеальное созерцание. Что касается до третьей формы познания — отвлеченного мышления, то она, как сказано, не имеет никакого положительного содержания, но тем не менее ей принадлежит особенное, хотя чисто

отрицательное значение как границе или переходу между чувственным восприятием и умственным созерцанием. Во всех общих, отвлеченных понятиях содержится отрицание всех входящих в объем его явлений в их частной непосредственной индивидуальности и вместе с тем утверждение их в каком-то новом единстве и новом содержании, которого, однако, отвлеченное понятие, оставаясь чисто отрицательным, не дает само, а только указывает,— всякое общее понятие есть *отрицание явления и указание идеи.* Так, например: в общем понятии «человек», во-первых, заключается отрицание частной индивидуальности, того или другого человека в отдельности, а во-вторых, утверждение их всех в некотором новом, высшем единстве, которое всех их обнимает, но вместе с тем имеет свою особенную, независимую от них объективность; но самой этой объективности, самого содержания высшего единства, или самой положительной идеи человека, общее понятие о нем, очевидно, не дает. Отсюда ясно, что отвлеченное мышление есть переходное состояние человеческого ума, когда он достаточно силен, чтобы освободиться от власти чувственного восприятия и отрицательно отнестись к нему, но еще не в состоянии овладеть идеей во всей полноте и цельности ее действительного объективного бытия, внутренне и существенно с нею соединиться, а может только касаться ее поверхности, скользить по ее внешним формам. Плодом такого отношения является не живой образ и подобие сущей идеи, а только тень ее, обозначающая ее внешние границы и очертания, но без полноты форм, сил и цветов. Легко видеть отсюда, что отвлеченное мышление, лишенное всякого собственного содержания, должно служить или *аббревиатурой чувственного восприятия*, или *отражением умственного созерцания*, поскольку образующие его общие понятия могут утверждаться или как *схемы явлений*, или как *тени идей*, закрепленные словами. Вследствие отсутствия собственного содержания у отвлеченных понятий они часто смешиваются с идеями. На этом смешении основан, между прочим, знаменитый в схоластике спор реалистов и номиналистов. Обе стороны были в сущности правы. Номиналисты, утверждавшие universalia post rem [6], разумели первоначально под universalia общие понятия и в этом смысле справедливо доказывали их несамостоятельность и вторичное значение как только nomina или voces. С другой стороны, реалисты, утверждавшие universalia ante rem [7], разумели под ними настоящие идеи и основательно доказывали их первичность. Но так как обе стороны плохо различали эти два значения слова «universalia» или, во всяком случае,

не определяли этого различия с достаточной точностью, то между ними и должны были возникнуть бесконечные споры.

Существование идеальной интуиции вообще, несомненно, доказывается фактом художественного творчества. В самом деле, те идеальные образы, которые воплощаются художником в его произведениях, не суть, во-первых, ни простое воспроизведение наблюдаемых явлений в их частной и случайной действительности, ни, во-вторых, отвлеченные от этой действительности общие понятия. Как наблюдение, так и отвлечение или обобщение необходимы для разработки художественных идей, но не для их создания, иначе всякий наблюдательный и размышляющий человек, всякий ученый и мыслитель мог бы быть истинным художником, чего на самом деле нет. Все сколько-нибудь знакомые с процессом художественного творчества хорошо знают, что художественные идеи и образы не суть сложные продукты наблюдения и рефлексии, а являются умственному взору в своей внутренней целости и работа художника сводится только к их развитию и воплощению в материальных подробностях. Всякому известно, что отвлеченная рассудочность, так же как и рабское подражание действительности, суть одинаково недостатки в художественном произведении; всякому известно, что для истинно художественного образа или типа безусловно необходимо внутреннее соединение совершенной индивидуальности с совершенною общностью, или универсальностью, а такое соединение и составляет существенный признак или определение настоящей умосозерцаемой идеи в отличие от отвлеченного понятия, которому принадлежит только общность, и от частного явления, которому принадлежит только индивидуальность. Если, таким образом, предметом художества не может быть ни частное явление, доступное внешнему наблюдению, ни общее понятие, производимое рефлексией, то этим предметом может быть только цельная идея, открытая умственному созерцанию, или интуиция.

Но раз умственное созерцание идей существует, то спрашивается: должно ли оно ограничиваться художеством или же служить основной формой и истинной философии? Если школьная философия в двух своих видах, опираясь или на внешнем наблюдении, или на отвлеченном мышлении, чуждается всякой интуиции и более близка к математике, чем к искусству, то философия как цельное знание, предмет которого лежит за пределами как наблюдаемых явлений, так и отвлеченно мыслимых понятий, может основываться только на умственном созерцании как первичной

форме истинного познания и в этом отношении представляет существенную близость с художеством. Основное же различие их заключается в том, что художество имеет своим предметом те или другие идеи в отдельности, независимо от их отношения ко всему остальному, философия же имеет своим предметом не ту или другую идею, а весь идеальный космос, то есть общую совокупность идей в их внутреннем отношении или взаимодействии, как объективное выражение истинно-сущего. Но так как идеальный мир во всей его действительности может быть доступен только бесконечному или абсолютному познанию, то философия должна ограничиться известными центральными идеями, предоставляя идеальную периферию художеству, которое и воспроизводит ее по частям. Но чем центральнее, чем глубже и универсальнее идея, тем менее возможно ее непосредственное созерцание для человека в его теперешнем эксцентричном или периферическом состоянии, поэтому философская интуиция значительно уступает в яркости и интенсивности интуиции художественной, превосходя ее универсальностью содержания. Далее, так как действительная *связь* между идеями или цельность идеального космоса определяется его абсолютным центром, то и непосредственное созерцание этой связи и цельности доступно только взору, находящемуся в том центре; для человеческого же ума возможно только вторичное, рефлективное, чисто логическое познание трансцендентных отношений, то есть познание их в такой общей форме, которая, будучи одинакова для всего существующего, может быть снята или отвлечена от каких бы то ни было данных. Другими словами, мы можем познавать трансцендентные отношения только по аналогии с имманентными, можем познавать в первых только то, что у них есть общего с последними, и, таким образом, хотя основное идеальное содержание истинного философского познания дается необходимо лишь умосозерцанием идей, но приведение этого содержания в одно целое или воспроизведение идеального космоса возможно для нашей философии только по самой общей, чисто логической схеме; образующие элементы философии суть умосозерцаемые идеи, и в этом она одинакова с художеством, но общая связь этих идей осуществляется отвлеченным мышлением — сама философия как система есть чисто логическое построение, и в этом ее отличие.

Но, полагая умственное созерцание как основную форму истинного познания, мы возбуждаем новый вопрос. Так как умственное созерцание или непосредственное познание идей не есть для человека состояние обычное и вместе с тем

нисколько не зависит от его воли, ибо не всякому и не всегда дается пища богов, то спрашивается: какая *деятельная причина* приводит человека в возможность созерцать сущие идеи? Сами из себя a priori мы, очевидно, не можем получить никакого действительного познания о чем-нибудь другом. Если действительное наше познание о внешних явлениях зависит от действия на нас внешних существ или вещей, то также и действительное познание или умственное созерцание трансцендентных идей должно зависеть от внутреннего действия на нас существ идеальных, или трансцендентных. Дело в том, что ни явления, ни идеи не могут существовать сами по себе, а также и не могут быть чисто субъективными определениями нашего существа (ибо тогда не будет определяющего): и те и другие, следовательно, имеют своих собственных субъектов, и действие этих субъектов производит в нас как чувственное познание явлений, так и умственное познание идей. Эмпиризм, стремясь к объективному познанию явлений помимо существ, им подлежащих, приходит к субъективному призраку; отвлеченный, на рационализме основанный идеализм, утверждая идеи сами по себе, без идеальных существ, получает вместо настоящих идей только общие, отвлеченные понятия, которые затем оказываются субъективными мыслями. Объективная же действительность как идей, так и явлений может быть утверждена лишь при различении сущего (и сущих) самого по себе от его идеальных и реальных форм: как проявления особенных существ, и идеи и явления, так сказать, *закрепляются* и становятся объективными. Действие на нас идеальных существ, производящее в нас умосозерцательное познание (и творчество) их идеальных форм или идей, называется *вдохновением*. Это действие выводит нас из обыкновенного нашего натурального центра, поднимает нас на высшую сферу, производя, таким образом, экстаз. Итак, вообще говоря, действующее или непосредственно определяющее начало истинно философского познания есть вдохновение. Без оснований на вдохновении интуиции невозможна, правда, никакая объективная деятельность и никакое объективное познание; но есть разница в степенях, и для философии как цельного знания интуиции и вдохновение имеют, очевидно, гораздо большее значение, чем, например, для математики.

Резюмируя сказанное, мы находим, что свободная теософия вообще есть знание, имеющее предметом истинно-сущее в его объективном проявлении, целью — внутреннее соединение человека с истинно-сущим, материалом — дан-

ные человеческого опыта во всех его видах, а именно, во-первых, опыта мистического, затем внутреннего, или психического, и, наконец, внешнего, или физического; основною формой своей имеющее умственное созерцание или интуицию идей, связанную в общую систему посредством чисто логического, или отвлеченного, мышления, и, наконец, деятельным источником, или производящею причиной — вдохновение, то есть действие высших, идеальных существ на человеческий дух.

Таков род познания, определяющий свободную теософию вообще как систему истинной философии. Поскольку здесь из одного мистического центра идущий синтез обнимает в своем иерархическом, раздельном единстве все познавательные элементы, которые в других системах и направлениях философии развиваются в их частности и односторонности, то такой род познания по справедливости может быть назван цельным знанием. Вне его возможны только эти или отдельные односторонности, или механическое их сопоставление, или, наконец, бесплодный эклектизм, пытающийся описать окружность без центра и радиуса. Действительное значение цельного знания, возведенного в систему, как и действительное значение чего бы то ни было, может быть показано только на самом деле, то есть реализацией этой системы. Но существуют мнения, которые заранее не хотят допустить такой реализации, утверждая *невозможность* цельного знания. Это последнее прежде всего имеет притязание быть познанием о существе вещей, о том, что есть, а не кажется только; но именно это и признается невозможным со стороны *скептицизма*. Скептицизм же этот является как в общем ходячем мнении, так равно и в формулах школьной философии.

Что касается до первого, популярного скептицизма, то он сводится к утверждению, что мы по ограниченности нашего ума не можем иметь никакого верного познания о существе вещей, следовательно, никакого центрального и никакого цельного познания: in's Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist [8]. Но откуда мы можем знать, что ум человеческий ограничен? Очевидно, или из опыта, или a priori. Опыт же тут может быть или личный, или исторический. Но личный опыт в данном случае, очевидно, может иметь только личное и применение. Поэтому более рассудительные из популярных скептиков, умалчивая о личном опыте, ссылаются прямо на историю. «Исторический опыт доказал, что ум человеческий не способен ни к какому верному познанию о существе вещей, ни к какой действитель-

ной метафизике» *. Пусть так! Но всякий опыт относится к известному ряду явлений в известное данное время и никак не может иметь безусловно всеобщего значения. Таким образом, основываясь на историческом опыте, мы могли бы, пожалуй, утверждать, что ум человеческий в своем прошедшем развитии и до настоящей минуты не имел успеха в изыскании метафизической истины. Но так как мы решительно не знаем, в каком отношении прожитое уже человечеством время находится ко времени, для него предстоящему, то заключение от неудачи в прошедшем к безусловной неспособности может в настоящем случае оказаться столь же неосновательным, как если бы мы, видя трехмесячного ребенка, стали утверждать, что он совершенно не способен говорить, потому что до сих пор не мог произнести ни слова. Так как нам совершенно ничего не известно об относительном возрасте человечества, то мы не имеем права отрицать, что его предполагаемая неспособность к метафизическому познанию может быть того же рода, как неспособность говорить у трехмесячного ребенка. Но раз мы должны допустить, что в некоторой фазе развития человечества, в каком-нибудь неопределенном будущем оно может быть способно к метафизическому познанию, то как можем мы быть уверены, что это будущее уже не наступает в данную минуту? Таким образом, на основании исторического опыта мы не можем утверждать решительно ничего достоверного относительно способности или неспособности человеческого ума к метафизике. Или, может быть, эта неспособность, эта ограниченность человеческого ума выводится не из опыта, а должна быть признана как присущая самой его природе, лежащая в его внутренней сущности и потому безусловно необходимая? Но такое утверждение уже предполагает, что нам известна сущность человеческого ума, ибо иначе мы не можем знать, что свойственно ему по существу,— предполагает, следовательно, познание о некоторой сущности, то есть метафизическое познание. Таким образом, здесь на некотором метафизическом познании основывается отрицание всякой метафизики и аргумент сам себя уничтожает.

Переходя теперь к более строгому, школьному скептицизму, легко видеть, что он должен представиться в трех видах, смотря по тому, берется ли за исходную точку предмет познания, то есть в данном случае истинно-сущее как

---

* Употребляю здесь слово «метафизика» в том смысле, в каком оно обыкновенно принимается популярным скептицизмом, а именно в значении всякого познания о существе вещей, всякого трансцендентного познания.

абсолютное начало, или же познающий субъект, или, наконец, природа самого познания в его действительности. Во всех этих трех видах, как будет сейчас показано, скептицизм аргументирует на основании известных предвзятых идей, или petitiones principii, и является, таким образом, не более как предрассудком.

Первый вид скептического аргумента сводится к утверждению, что предполагаемый предмет всякой метафизики есть Ding an sich, или сущее по себе, есть нечто по природе своей непознаваемое, так как мы, очевидно, можем познавать только явление, то есть то, что нам является, существует относительно нас или для нас как другого, а не сущее само в себе. Это утверждение основывается, очевидно, на том предположении, что сущее по себе, или Ding an sich, не может быть вместе с тем и явлением, то есть существовать для другого. Между тем это есть только предвзятая идея. Чтобы утверждать неявляемость и, следовательно, непознаваемость истинно-сущего, необходимо иметь некоторое определенное понятие о нем, и если невозможно овладеть его положительной идеей прежде действительного познания о нем, то есть прежде определенной и полной метафизической системы, то во всяком случае возможно и должно дать ему предварительно некоторое общее, относительное определение, характеризующее его не в нем самом, а только по отношению к тому, что мы уже знаем, что дано нам в нашем опыте, то есть по отношению к настоящему феноменальному бытию. И здесь мы должны дать истинно-сущему двоякое определение. Во-первых, мы определяем его как то, что *не есть* настоящее феноменальное бытие. Это очевидно само собою. Но это *не есть* выражает не безусловную противоположность, а только различие или частную противоположность (в том смысле, как мы можем сказать, например, что животное не есть растение). В самом деле, различая метафизическое существо от данного феноменального бытия, мы должны тем не менее допустить между ними некоторое необходимое соотношение и сказать, во-вторых, что истинно-сущее есть абсолютная основа всякого феноменального бытия. Ибо самое понятие этого последнего предполагает, что оно не содержит в себе своей подлинной основы (так как оно было бы тогда не явлением, а сущностью) и, следовательно, имеет эту подлинную основу в чем-нибудь другом, что уже не есть явление или видимость, а истинно-сущее. Но если метафизическое существо определяется как абсолютная основа всех явлений, то оно уже не может пониматься как сущее в себе или о себе *исключительно* (Ding an sich Канта), как нечто абсолютно про-

стое и безразличное — за ним уже утверждается некоторое отношение к другому, и притом отношение определенное и сложное; ибо если мы не хотим рассуждать о пустых отвлеченных понятиях, то не должны разуметь метафизическое существо как только *общую* основу феноменального бытия in abstracto: мы должны рассматривать его как *действительную* основу *действительных* явлений во всем их бесконечном разнообразии; другими словами, истинно-сущее должно содержать в себе положительное начало всех особенных форм и свойств нашего действительного мира, оно должно обладать в превосходной степени всей его полнотой и реальностью. Таким образом, по самому общему определению метафизического существа оно не может быть только простым и безразличным Ding an sich, но как действительная основа или положительное начало всех явлений должно известным образом заключать в себе все относительные формы и реальности нашего действительного мира и еще неопределенное множество других форм и реальностей (ибо наш феноменальный мир не есть что-нибудь законченное: постоянно возникают новые явления, действительное начало которых должно лежать в метафизической сфере). А если так, то между известным нам феноменальным миром и миром метафизическим как его подлинной основой должно быть определенное соответствие, на чем и утверждается возможность метафизического познания.

Когда говорят, что мы можем познавать только явления, и никак не сущие в себе, то предполагают между тем и другим безусловную отдельность, не допускающую никакого общения. Но именно это предположение не только лишено всякого основания, но и совершенно нелепо. Явление есть явление чего-нибудь, но чего же оно может быть явлением, как не сущего в себе? Ибо все есть или в себе, или в другом — сущее или явление. Очевидно, что мы можем вообще знать только то, что обнаруживается или является для нас как другого, одним словом, то, что есть явление,— быть явлением и быть познаваемым значит одно и то же,— но именно поскольку явление есть не что иное, как обнаружение, или познаваемость, сущего в себе, то, познавая явление, мы тем самым имеем некоторое познание этого сущего, обнаруживающегося в явлении. Совершенно очевидно, что наше познание не может содержать это сущее в самом его подлинном бытии или материально, так же как изображение в зеркале не содержит в себе материально изображаемого предмета, ибо тогда они были бы тождественны и не было бы уже изображения. Но как этот образ в зеркале тем не менее дает нам истинное представление о самом предме-

те, поскольку он может быть отражен, то есть в его форме, так точно и наше познание, хотя не может обнимать метафизическое существо в его внутренней действительности или субъективном содержании, тем не менее может и должно быть адекватным отражением этого существа в его форме, или субъективном содержании, которое и есть не что иное, как обнаружение или бытие для другого той внутренней сущности, недоступной в себе самой. Таким образом, утверждение, что мы познаем только явления, в указанном смысле более чем верно — оно есть тождесловие и значит только, что мы познаем познаваемое и что познаваемость или объективное бытие существа, его бытие для другого не есть то же, что его субъективное бытие в себе самом.— Понятие явления как обнаружения или видимости предполагает два термина: существо являющееся и другое, для которого или которому оно является, и очевидно, что по их взаимному отношению явление может быть более или менее прямым выражением являющегося, но во всяком случае оно есть отношение, бытие для другого. Эти замечания позволяют нам дать возможно точное логическое определение того, что называется сущим в себе (an sich) и явлением. Под явлением я разумею познаваемость существа, его предметность или бытие для другого; под сущим в себе или о себе разумею то же самое существо, поскольку оно не относится к другому, то есть в его собственной подлежательной действительности. Отсюда прямо вытекает соотносительность этих категорий и совершенная невозможность приписывать одну из них метафизической сущности исключительно, а другую — столь же исключительно миру нашего действительного опыта, отделяя, таким образом, эти две области и делая одну безусловно недоступной для другой. Отсюда же следует, что различие между нашим обыкновенным познанием и познанием метафизическим может быть только относительное или степенное. Если бы наше обыкновенное познание могло относиться только к явлениям как таким, исключая всякую связь с являющимся, и метафизическое познание было бы познанием сущего в себе как такового, то есть непосредственно, исключая всякое явление или обнаружение, тогда между ними действительно не было бы ничего общего. Но так как непосредственное познание сущего, то есть его познание помимо его познаваемости, или предметности, есть очевидная нелепость и так как, с другой стороны, во всяком познании явления мы познаем более или менее являющееся существо, ибо в противном случае явление существовало бы само по себе, что также нелепо, то отсюда следует, что всякое дейст-

вительное познание, как физическое, так и метафизическое, есть, материально говоря, познание сущего в его явлениях, и разница может заключаться только в том, что иные явления представляют более близкое и совершенное обнаружение сущего, чем другие. Если же нужно указать определенное различие между познанием физическим и метафизическим, то мы скажем, что это последнее имеет в виду сущее в его прямом и цельном обнаружении, тогда как физические наши знания имеют дело только с частными и вторичными явлениями сущего (точный смысл этих терминов будет нам вполне ясен только впоследствии).

Второй вид скептического аргумента, исходящий из познающего субъекта, сводится к утверждению, что наш ум как познающий подлежит известным необходимым формам и категориям, из которых он не может выйти и, следовательно, никогда не может достигнуть познания о самом сущем, независимом от тех субъективных форм и категорий нашего ума. Здесь мы опять находим недоразумение и предвзятое мнение. Что все наше внешнее познание, все, что дано в нашем физическом опыте, следовательно, весь наш физический мир определяется формами и категориями познающего субъекта — это великая и неопровержимая истина. Что наше пространство и время (не говоря уже о категориях нашего рассудка) в своей данной действительности принадлежат познающему субъекту, а не вещам вне его — это истина столь же несомненная, сколько и важная, как мы впоследствии убедимся, и ясное развитие этих истин составляет вечную заслугу основанного Кантом идеализма. Но что указанные формы *по самой природе своей, ipso genere* субъективны, то есть что наше пространство и время и категории нашего рассудка не могут иметь ничего себе соответствующего за пределами нашего субъекта и его познания,— такое утверждение не только не доказано, но ни Кант, ни его последователи даже не пытались его доказать по очевидной невозможности это сделать, тогда как противное предположение более чем вероятно; что метафизическая существенность не определяется *нашим* актуальным пространством и *нашим* актуальным временем — это очевидно; но подлежит ли она или нет этим и другим формам *вообще*, то есть имеет ли она в себе что-нибудь им соответствующее или нет,— это совершенно другой вопрос; и мы видели, что самое общее определение метафизического существа требует допустить, что оно известным образом обладает всеми относительными формами нашего мира. Во всяком случае как только нельзя доказать, что формы нашего познания субъективны *безусловно*,

то есть по самой своей природе, то общая возможность метафизического познания со стороны субъекта является допущенной.

Третий вид скептического аргумента утверждает, что так как все действительное содержание нашего познания сводится к нашим представлениям или к состояниям нашего сознания, а метафизическая сущность не может быть нашим представлением, то, следовательно, она для нас непознаваема. Не подлежит никакому сомнению, что мы можем познавать только в своих собственных представлениях или состояниях нашего сознания; но как показано в предыдущей главе, эти наши представления не могут быть сами по себе — они предполагают кроме своего субъекта еще определяющую объективную причину и суть сами не что иное, как только познаваемость этой причины. С другой стороны, должно заметить, что так как всякое явление есть бытие существа для другого или представление этого существа другим, то утверждение, что метафизическое существо не может стать представлением или состоянием сознания другого, равносильно утверждению, что оно вообще не может проявляться или обнаруживаться, то есть становиться для другого. Но это, во-первых, противоречит самому определению метафизического существа, а во-вторых, так как явление вообще не может быть само по себе, но необходимо есть явление сущего, то утверждать непроявляемость сущего — значит просто отрицать самое бытие явлений, что уже совершенно нелепо.

Из всего предыдущего следует, что истинно-сущее не есть исключительная, простая и безразличная субстанция, но что оно обладает всеми силами действительного и полного бытия; что явления не могут быть отделены от сущего и что оно в них более или менее познается; что субъективное бытие наших познавательных форм не мешает им соответствовать независимым реальностям за пределами познающего субъекта; что, наконец, если все элементы нашего познания суть представления или образы, то ими представляется или изображается сущее, а, следовательно, через них оно и может познаваться. А все это сводится к тому, что познание об истинно-сущем или о существе вещей как со стороны познаваемого предмета, так и со стороны познающего субъекта, а равно и по природе самого познания должно быть признано возможным, что и требовалось показать.

Устранив предрассудки скептицизма и тем показав общую возможность цельного знания в качестве метафизического познания о существе вещей, возвращаемся к пре-

рванной нити нашего изложения. Определяя в начале настоящей главы предмет, цель, материал, форму и деятельный источник познания в свободной теософии, мы не говорили explicite об органической логике, так как в указанных пяти отношениях нет никакого существенного различия между отдельными частями свободной теософии. Переходя теперь к специальной характеристике органической логики, мы должны для определения ее как такой, то есть в ее логическом характере, прежде всего рассмотреть другие существующие виды наукообразной логики. В самом общем определении логика in genere есть наука, или учение, о мышлении, и видовые различия зависят от того, с какой стороны берется мышление и как оно понимается. Можно брать мышление исключительно как нечто данное, как субъективный процесс и описывать его общие приемы без всякого отношения к какому бы то ни было содержанию. Так относится к мышлению элементарная логика, обыкновенно называемая формальной. Она обращает внимание исключительно на данные общие формы мыслительного процесса в их отвлеченности (понятия, суждения, умозаключения как такие), все же мыслимое, то есть всякое содержание понятий, суждений и умозаключений, является в ней только exempli gratia [9]. Это есть грамматика мышления и может иметь значение только педагогическое. Как чисто описательная дисциплина, эта логика не имеет ничего общего с философией, и потому нам нет надобности на ней останавливаться.

Логика философская занимается не процессом мышления в его общих субъективных формах как эмпирически данных, а объективным характером этого мышления как познающего. Вопрос о познании есть, очевидно, вопрос об отношении познающего к познаваемому, или, говоря определеннее, об отношении субъективных форм нашего ума к независимой от них действительности, которая через них познается. Здесь мы прежде всего встречаем логику критическую, которая принимает эти два коренные фактора нашего познания как безусловно самостоятельные относительно друг друга, без всякой внутренней необходимой связи между собою. Для Канта познавательные категории нашего ума имеют исключительно априорный характер и суть сами по себе только пустые субъективные формы, лишенные всякого объективного содержания и реальности, а, с другой стороны, действительное содержание нашего познания, данное в чувственном восприятии, имеет исключительно эмпирический характер, лишено всякой общности и необходимости. Настоящее объективное познание, ко-

торое не может быть сведено ни к пустой форме, ни к случайному эмпирическому факту, очевидно, должно состоять в синтезе этих двух элементов, должно соединять реальность чувственного восприятия с всеобщностью и необходимостью априорной формы. Но именно такой синтез и невозможен с точки зрения критической логики, которая утверждает оба фактора познания в безусловной отдельности и отвлеченности, не допускающей между ними ничего общего. В самом деле, при таком безусловном противоположении априорного и эмпирического элемента между ними невозможно допустить ничего третьего, следовательно, требуемая связь должна сама иметь или чисто эмпирический, или чисто априорный характер, но в первом случае она лишена всеобщности и необходимости и, следовательно, не может сообщить познанию характера объективной *истины*, во втором же случае она есть только субъективная форма, не могущая дать познанию объективной *реальности*. Таким образом, критическая логика не дает нам возможности познания — оно невозможно при взаимной независимости двух его коренных факторов. Итак, остается допустить зависимость между ними. И во-первых, можно утверждать, что эмпирическое содержание нашего познания зависит от априорных форм. Это утверждение образует логику рационализма, последовательно развитую Гегелем. Гегель утверждает, во-первых, что всякая данная действительность безусловно определяется логическими категориями, а, во-вторых, что сами эти категории суть диалектическое саморазвитие понятия как такого или чистого понятия самого по себе. Но понятие само по себе, без определенного содержания, есть пустое слово, и саморазвитие такого понятия было бы постоянным творчеством из ничего. Вследствие этого логика Гегеля, при всей глубокой формальной истинности частных своих дедукций и переходов, в целом лишена всякого реального значения, всякого действительного содержания, есть мышление, в котором ничего не мыслится. Если же мы сделаем обратное предположение и допустим, что формы нашего познания безусловно определяются эмпирическим содержанием, что все наше познание есть только обобщение данных опыта, то, конечно, мы выиграем реальность, но зато потеряем всеобщий и необходимый характер познания. В самом деле, основанная на этом предположении логика эмпиризма последовательно доходит до отрицания всеобщности и необходимости даже математических аксиом. Таким образом, ни логика рационализма, ни логика эмпиризма не освобождают нас от дилеммы, к которой приходит логика критическая: или пустые

логические формы без всякого реального содержания, или случайные эмпирические данные без всякой объективной истинности. А между тем для школьной философии, допускающей только два фактора нашего познания, не остается никакого другого возможного исхода. Очевидно в самом деле, что раз допущены эти два фактора познания, то они или независимы друг от друга, как это принимает логика критическая, или же эмпирический фактор определяется логическим, согласно логике рационализма, или, наконец, логический фактор зависит от эмпирического, как это признает логика эмпиризма. «Kritik der reinen Vernunft» Канта, «Die Wissenschaft der Logik» Гегеля и «System of Logik» [10] Милля — вот три канонические книги, между которыми должна выбирать школьная философия в области логики.

Итак, если два общепризнанные фактора нашего познания, в какое бы взаимное отношение мы их ни ставили, не могут дать этому познанию совместного характера объективной истинности и реальности, то необходимо или принять заключения последовательного скептицизма, или же, допуская возможность объективно истинного и реального познания, признать недостаточность тех двух факторов самих по себе и указать третий, сообщающий нашему познанию его истинное значение.

Только такое познание удовлетворяет требованиям нашего ума, тому познанию даем мы предикат истины, в котором реальность содержания и разумность формы, элемент эмпирический и элемент чисто логический соединены между собой не случайно, а внутренней органической связью. Эта связь, не заключающаяся в обоих этих элементах самих по себе (ибо из эмпирического содержания нашего познания самого по себе никак не вытекает его логичность и из логической формы познания никак не вытекает его реальность), предполагает третье начало, свободное от одностороннего противоположения двух элементов и в котором они находят свое единство как две выделившиеся стороны этого одного начала. Элемент эмпирический и чисто логический суть два возможные *образа бытия,* реального и идеального, третье абсолютное начало не определяется ни тем, ни другим образом бытия, следовательно, вообще не определяется как *бытие*, а как положительное начало бытия, или *сущее*. Это различение сущего от бытия имеет важное, решающее значение не только для логики, но и для всего миросозерцания, и потому мы должны на нем остановиться.

Данный предмет всякой философии есть действитель-

ный мир, как внешний, так и внутренний. Но данным собственно философии этот мир может быть не в частных своих образах, явлениях и эмпирических законах (в таком смысле он есть данное только положительной науки), а в своей общности. Если частные явления и законы суть, как это несомненно, различные образы бытия, то общность их есть само бытие. Все существующее имеет между собою общего, именно что оно *есть*, то есть бытие. Отсюда легко предположить, что философия изучает бытие, что она должна отвечать на вопрос, что такое бытие. И действительно, различные философские системы отвечают на этот вопрос; так, натуралистический эмпиризм утверждает сначала, что бытие есть вещество, а потом, анализируя это представление, находит, что вещество сводится к ощущению и что, следовательно, бытие есть ощущение; рационалистический идеализм в своем последовательном развитии приходит к определению бытия как мысли. Оба эти философские направления, исходя из противоположности объективного и субъективного бытия, примиряют их, таким образом, один в ощущении, другой в мысли: и то и другое есть *бытие вообще*, тождество субъективного и объективного. Но это примирение совершенно призрачное, состоящее в уничтожении обоих примиряемых терминов. В самом деле, мысль *вообще* и ощущение *вообще*, то есть в которых никто ничего не мыслит и не ощущает, суть пустые слова, а, следовательно, пустое слово есть и бытие *вообще*. «Бытие» имеет два совершенно различные смысла, и если отвлечься от этого различия, то теряется всякий определенный смысл, остается одно слово. Когда я говорю: *я есмь* или *этот человек есть* — и затем когда я говорю: *эта мысль есть, это ощущение есть*, то я употребляю глагол *быть* в совершенно различном значении. В первом случае я применяю предикат бытия к известному субъекту, во втором — к предикату субъекта — другими словами, я утверждаю в первом случае бытие как реальный атрибут субъекта, что оно и есть в самом деле, во втором же случае я утверждаю бытие только как грамматический предикат реального предиката, что может иметь только грамматический же и смысл и не соответствует ничему действительному. В самом деле, эта моя мысль или это мое ощущение суть не что иное, как известные образы бытия моего субъекта, некоторое мое бытие, и когда я говорю: *я есмь*, то под *есмь* в отличие от *я* разумею именно все действительные образы моего бытия — мысли, ощущения, хотения и т. д. Но об этих образах, взятых отдельно или самих по себе, я уже логически не могу говорить, что они *суть*, подобно тому как я говорю, что *я*

есмь, ибо они суть только во мне как в субъекте, тогда как я есмь в них как в предикатах, то есть обратным образом. Поэтому, когда я говорю: *эта мысль есть* или *это ощущение есть*, то только грамматически мысль и ощущение суть субъекты с предикатом бытия, логически же они никак не могут быть субъектами, и, следовательно, бытие никак не может быть их предикатом, так что эти утверждения: *моя мысль есть* или *мое ощущение есть* — значат только: *я мыслю, я ощущаю*, и вообще *мысль есть, ощущение есть* значат: *некто мыслит, некто ощущает* или *есть мыслящий, есть ощущающий*, и, наконец, *бытие есть* значит, что *есть сущий*. Следовательно, вообще такие утверждения в абсолютной форме ложны. Нельзя сказать просто или безусловно: *мысль есть, воля есть, бытие есть*, потому что мысль, воля, бытие суть лишь постольку, поскольку есть мыслящий, волящий, сущий. И все коренные заблуждения школьной философии сводятся к гипостазированию предикатов, причем одно из направлений той философии берет предикаты общие, отвлеченные, а другое — частные, эмпирические; и чтобы избегнуть этих заблуждений, нам должно прежде всего признать, что настоящий предмет философии есть сущее в его предикатах, а никак не эти предикаты сами по себе; только тогда наше познание будет соответствовать тому, что есть на самом деле, а не будет пустым мышлением, в котором ничего не мыслится.

Итак, то абсолютное первоначало, которое только может сделать наше познание истинным и которое утверждается как принцип нашей органической логикой, прежде всего определяется как сущее, а не как бытие. Это абсолютное начало в своих собственных, присущих ему определениях, составляющих необходимый prius как нашего бытия, так и нашего познания и, следовательно, представляющих необходимое условие для единства того и другого, то есть для истины,— это начало, говорю я, в присущих ему внутренне определениях составляет все содержание органической логики. Так как все его собственные определения внутренне необходимы, то они должны логически вытекать из самого его понятия, и, следовательно, мы должны прежде всего возможно точнейшим образом определить вообще понятие сущего как абсолютного первоначала.

Если общее понятие какого-нибудь частного существа определяет его по отношению к какому-нибудь частному же бытию как его постоянному предикату, то общее понятие самого сущего (существа как такового) должно определять его по отношению ко всякому бытию или к самому бытию, потому что всякое бытие есть одинаково его преди-

кат. И здесь мы опять должны сказать, что *сущее не есть бытие*, то есть что оно само не может быть предикатом ничего другого. В самом деле, оно есть начало всякого бытия; если бы оно само было бытием, то мы имели бы некоторое бытие сверх всякого бытия, что нелепо. Итак, начало всякого бытия само не может быть бытием. Но оно не может быть также обозначено и как небытие; под небытием обыкновенно разумеется безусловное отсутствие, лишение бытия, но сущему как абсолютному первоначалу *принадлежит* всякое бытие, и, следовательно, ему никак нельзя приписывать только небытие в отрицательном смысле. Итак, если сущее не есть ни бытие, ни небытие, то оно есть *то, что имеет бытие* или *обладает бытием.* Если лишение чего-нибудь есть бессилие, или немощь по отношению к нему, то обладание чем-нибудь есть *мощь* или *сила* над ним, или *положительная* его *возможность.* Что сущее есть сила бытия — это очевидно уже из того, что оно полагает или производит бытие, то есть проявляется, и так как, проявляясь в бытии, оно *не перестает как сущее*, не может истощиться или перейти без остатка в свое бытие, ибо тогда, с исчезновением сущего как производящего или действующего, исчезло бы и бытие как производимое им действие, то оно всегда остается положительной силой, или мощью, бытия, так что это есть его постоянное и собственное определение. Но именно вследствие того, что оно не переходит всецело в бытие, что, следовательно, само по себе оно не привязано к бытию, свободно от него, мы не можем, если хотим быть совершенно точными, даже сказать, что оно — это абсолютное первоначало — *есть* сила бытия, ибо такое определение связывало бы его неразрывно с бытием, чего поистине нет; мы можем только сказать, что оно *имеет* силу бытия или обладает ею.

Итак, *сущее как такое или абсолютное первоначало есть то, что имеет в себе положительную силу бытия*, а так как обладающий первее или выше обладаемого, то абсолютное первоначало точнее должно быть названо *сверхсущим* или даже *сверхмогущим.*

Очевидно, что это первоначало само по себе совершенно единично; оно не может представлять ни частной множественности, ни отвлеченной общности, потому что и то и другое предполагают отношение, всякое же отношение есть определенный образ бытия и, следовательно, не входит в сущее как такое, которое не есть бытие.

Всякое определенное бытие предполагает отношение к другому (ибо определение требует другого как определяющего), всякое качество есть ощущение, то есть взаимо-

действие или отношение двух существ, иными словами: бытие есть проявление сущего, или его отношение к другому *. Таким образом, всякое бытие относительно, безусловно только сущее. Но это отношение или взаимодействие существ, это бытие их друг для друга есть не что иное, как познание. В самом деле, всякое определенное бытие, как мы сказали, есть ощущение, но ощущение есть не что иное, как основная элементарная форма познания, следовательно, всякое бытие есть вид познания. Поэтому-то познание относительно по необходимости, по самой природе своей, а не случайно. Познаваемое, равно как и познающее, не могут уже называться бытием,— это сущие или существа, отношение между которыми есть бытие, или представление, или познание.

Абсолютное первоначало само по себе как безусловная единица, никогда не могущая сама стать многими, но обладающая всею множественностью, не может, как было показано, составлять содержание (или быть материей) познания, так как все материальное содержание познания есть бытие, оно же не есть бытие. Следует ли отсюда, что это первоначало непознаваемо. Это зависит от смысла выражения *быть познаваемым.* Если под этим выражением разуметь *составлять содержание самого познания*, его материю или непосредственно подлежать познанию, то, очевидно, нет. Если же под познаваемым разуметь сущий сам по себе предмет познания, то не только абсолютное первоначало познаваемо, но оно одно только и познаваемо в собственном смысле, так как оно одно есть подлинно сущее. Итак, абсолютное первоначало безусловно непознаваемо, поскольку оно никогда не может стать само материальным содержанием познания, то есть бытием, никогда не может как такое перейти в бытие, превратиться в объект; и вместе с тем и тем самым абсолютное первоначало безусловно и исключительно познаваемо, поскольку оно одно есть сущий предмет познания (так как все остальное есть его же проявление), поскольку всякое познание предиката или бытия относится к сущему первоначалу как субъекту этого предиката.

Мы познаем истинно-сущее во всем, что познаем; но мы не могли бы различать его от этого частного познавае-

---

* Очевидно, бытие (действительное) = явлению. Всякое действительное бытие есть явление, и, кроме явления, нет действительного бытия. Но из этого не следует, чтобы явление было всё. Это следовало бы лишь в том случае, если бы бытие было всё. Но кроме бытия есть сущее, без которого невозможно и само бытие, как явление невозможно без являющегося. Сущее есть являющееся, а бытие есть явление.

мого, от этой его являемости, если бы оно не было дано нам еще как-нибудь иначе, само по себе. Оно не может быть дано нам само по себе в познании — это было бы противоречие; но, будучи единым истинно-сущим, то есть субстанцией всего, оно есть первоначальная субстанция и нас самих, и, таким образом, оно может и должно быть нам дано не только извне, в своих отраженных проявлениях, образующих наше объективное познание, но и внутри нас, как наша собственная основа. Великая мысль, лежащая в корне всякой истины, состоит в признании, что в сущности все, что есть, есть *единое* и что это единое не есть какое-нибудь существование или бытие, но что оно глубже и выше всякого бытия, так что вообще все бытие есть только поверхность, под которою скрывается истинно-сущее как абсолютное единство, и что это единство составляет и нашу собственную внутреннюю суть, так что, возвышаясь надо всяким бытием и существованием, мы чувствуем непосредственно эту абсолютную субстанцию, потому что становимся тогда ею. Эта абсолютная единичность есть первое положительное определение абсолютного первоначала, и оно признается всеми сколько-нибудь глубокими метафизическими системами, как религиозными, так и философскими, но особенно выступает, как известно, в умозрительных религиях Востока. Созерцательный Восток познал истинно-сущее только в том первом его атрибуте абсолютной единичности, исключающей всякое другое, а так как религиозный человек всегда хочет уподобиться своему божеству и через то соединиться с ним, то постоянное стремление восточных религий — заставить человека отвлечься от всякой множественности, от всех форм и, следовательно, от всякого бытия. Но абсолютное сверхсущее есть вместе с тем начало всякого бытия, единое — начало множественности, цельное — начало частного, свободное от всех форм, всех их производит. Абсолютное первоначало не есть только ἕν — оно есть ἓν καὶ πᾶν[11]. Поэтому те, что хотят знать его только как исключительно единого, знают только оторванную, мертвую часть его, и религия их как в теории, так и на практике остается несовершенной, исключительной, скудной и мертвенной, что мы и видим на Востоке. Постоянное стремление Запада, напротив,— жертвовать абсолютным внутренним единством множественности форм и индивидуальных характеров, так что там люди даже не могут иначе понять единство, как только внешний порядок, основанный на традиционном авторитете (будь то папа или библия) или на формальной силе закона (будь то конституционная

хартия или suffrage universel [12]),— таков характер западной религии и церкви, западной философии и государства, западной науки и общества. Истинная вселенская религия, истинная философия и истинная общественность должны внутренне соединить оба эти стремления, освободившись от их исключительности, должны познать и осуществить на земле настоящее ἓν καὶ πᾶν.

Определенное нами сущее или сверхсущее как абсолютное начало всякого бытия есть первый верховный принцип органической логики, а так как эта логика есть первая основоположная часть в философской системе цельного знания, то это начало является безусловно первым принципом всей нашей философии. Признание действительности этого начала самого по себе основывается на признании действительности нашего эмпирического бытия и нашего разума. В самом деле, раз дано бытие, необходимо есть сущее, раз дано явление, необходимо есть являющееся, раз дано относительное и производное, необходимо есть абсолютное и первоначальное. Конечное, относительное существует несомненно — в этом мы имеем непосредственную уверенность; но в самом понятии относительности и конечности заключается предположение абсолютного и бесконечного, от которого получают свою действительность конечные и относительные вещи; следовательно, если мы признаем действительность этих последних, то с логическою необходимостью должны признавать и действительность их абсолютного начала самого по себе. Разумеется, это заключение имеет силу только в том случае, если мы убеждены в достоверности логики или разумного мышления, которое заставляет нас от относительного бытия по самому понятию его заключать к сущему как абсолютному первоначалу. Но на каком основании можем мы быть убеждены в истинности разумного мышления? Очевидно, логические аргументы неприменимы там, где дело идет о достоверности самой логики, следовательно, основанием здесь может быть опять только непосредственная уверенность. Таким образом, убеждение в действительности абсолютного первоначала само по себе основывается вообще на двух актах непосредственной уверенности: во-первых, уверенность в действительности конечного эмпирически данного бытия и, во-вторых, уверенность в истине логического мышления или разума. Легко видеть отсюда, что психологически или субъективно, то есть *для нас*, достоверность абсолютного первоначала зависит от непосредственной достоверности эмпирического бытия и нашего разума; логически же или объективно, то есть в сущест-

ве самого дела, напротив, достоверность эмпирического бытия и нашего разума как относительных зависит от достоверности абсолютного сущего как от их безусловного начала, без которого наш разум не мог бы быть истинным, а эмпирическое бытие — реальным; поэтому-то те воззрения, которые игнорируют или отрицают абсолютное первоначало в его собственной действительности, приходят, как мы прежде видели, к отрицанию действительности и эмпирического бытия и нашего разумного мышления, то есть к безусловному скептицизму.

Теперь мы можем яснее определить отношение органической логики к другим логикам. Все они ставят вопрос об истинности и действительности нашего познания, но при этом школьная логика во всех своих видах хочет объяснить наше познание имманентно, то есть из него самого, что совершенно невозможно, так как наше познание имеет несомненный характер относительности, условности и производности и не заключает в себе самом своего начала. Поэтому все объяснения школьной логики приводят к отрицательным результатам. Логика критицизма, разлагая наше познание и придя к двум последним, неразложимым элементам — эмпирическому бытию как материалу и априорному разуму как форме, оставляет открытым вопрос о внутреннем отношении этих двух элементов, тогда как в этом отношении вся суть дела; когда же логика рационализма и логика эмпиризма пытаются разрешить этот дуализм через отрицание одного из элементов и сведение его к другому, то вследствие их необходимой соотносительности уничтожение одного ведет к уничтожению другого и в результате получается чистое ничто. Школьная логика разлагает организм нашего познания на его составные элементы или же сводит все элементы к одному, в отдельности взятому, что, очевидно, есть отрицание самого организма, поэтому школьная логика во всех своих видах заслуживает названия механической. Истинная же логика, признавая несамостоятельность отдельных элементов нашего познания (как несамостоятельны части организма, в отдельности взятые) и относительность всей нашей познавательной сферы, обращается к абсолютному первоначалу как настоящему центру, вследствие чего периферия нашего познания замыкается, отдельные части и элементы его получают единство и духовную связь и все оно является как действительный организм, вследствие чего такая логика по справедливости должна называться органической. Эта логика основывается на следующем бесспорном умозаключении: если область нашего данного

познания относительна, то есть предполагает за собою некоторый абсолютный принцип, то из этого только принципа оно и может быть объяснено, с него и должно начинать. Оставаясь на периферии нашего актуального бытия и познания, мы, очевидно, не в состоянии понять и объяснить что бы то ни было, ибо сама эта периферия требует объяснения; мы должны, следовательно, или отказаться от истинного познания, или перенести свой умственный центр в ту трансцендентную сферу, где собственным светом сияет истинно-сущее, ибо для истинности познания, очевидно, необходимо, чтобы центр познающего так или иначе совпадал с центром познаваемого. Если задача философии — объяснить все существующее, то разрешить эту задачу, оставаясь в имманентной сфере актуального человеческого познания так же невозможно, как дать истинное объяснение солнечной системы, принимая нашу Землю за средоточие. Но, возражают обыкновенно, каким образом человек, сам существо относительное, может выйти из сферы своей данной действительности и трансцендировать к абсолютному? Но кто доказал, что человек есть то, за что принимает его школьная философия? Что человек безусловно ограничен миром кажущихся явлений и относительных категорий своего рассудка — это есть ведь только petitio principii, предвзятая идея. И против этой предвзятой идеи мы со своей стороны имеем право утверждать, что человек сам есть высшее откровение истинно-сущего, что все корни его собственного бытия лежат в трансцендентной сфере и что, следовательно, он вовсе не связан теми цепями, которые хочет наложить на него школьная философия. Но мы не нуждаемся в произвольных утверждениях. Абсолютное первоначало или истинно-сущее есть безусловно необходимое, предельное понятие самого нашего рассудка, и без него, как мы видели, падает даже наше имманентное познание. Нам представляется выбор не между трансцендентным и имманентным познаниями, а между трансцендентным познанием и отрицанием всякого познания. Или абсолютно-сущее как принцип, или чистый нуль безусловного скептицизма — вот дилемма для всякого последовательного мыслителя, и, выбирая первое, мы стоим только на почве самого трезвого рассудка.

Общее понятие абсолютного первоначала, как оно утверждается нашим отвлеченным мышлением, имеет характер отрицательный, то есть в нем собственно показывается, *что оно не есть*, а не что оно есть. Положительное же содержание этого начала, его *центральная идея*, дается

только умственному созерцанию или интуиции. Способность к такой интуиции есть действительное свойство человеческого духа, и только в нем заключается основание действительной теософии. Но раз содержание абсолютного дано нам в идеальной интуиции, оно может и должно быть оправдано рефлексией нашего рассудка и приведено в логическую систему, то есть должна быть показана общая логическая необходимость этого содержания, должно быть показано, что все определения, образующие это содержание, логически вытекают из самого понятия абсолютного первоначала или сущего. Эти собственные определения сущего, логически вытекающие из его понятия, образуют его внутреннюю познаваемость или являемость — его λόγος, и наука, ими занимающаяся основательно, называется логикой. Этот λόγος, как содержащий внутренние собственные определения сущего, представляет абсолютный prius всякого бытия и познания, или безусловно необходимые условия самой возможности всякого бытия и познания, и с этой стороны логика определяется как наука о необходимых условиях познания, или о его возможностях.

Так как органическая логика, имеющая своей *исходной точкой* понятие (λόγος) абсолютного первоначала или сущего, должна из самого этого понятия логически вывести все существенные определения сущего самого по себе, то *метод* этой науки может быть только чистое диалектическое мышление, то есть мышление, изнутри развивающееся, не зависимое ни от каких случайных внешних элементов. (Внутреннее же содержание этого мышления или его действительные объекты даются, как сказано, идеальной интуицией.)

Диалектика есть один из трех основных философских методов; два других суть *анализ* и *синтез*. Так как я употребляю эти термины в несколько ином значении, чем какое им обыкновенно приписывается, то я должен дать здесь их общее определение. Под диалектикой я разумею такое мышление, которое из общего принципа в форме понятия выводит его конкретное содержание; так как это содержание, очевидно, должно уже заключаться в общем принципе (ибо иначе мышление было бы творчеством из ничего), но заключаться только потенциально, то акт диалектического мышления состоит именно в переведении этого потенциального содержания в актуальность, так что начальное понятие является как некоторое зерно или семя, последовательно развивающееся в идеальный организм.

Под анализом я разумею такое мышление, которое от

данного конкретного бытия как факта восходит к его первым общим началам.

Под синтезом я разумею такое мышление, которое исходя из двух различных сфер конкретного бытия через определение их внутренних отношений приводит к их высшему единству.

Из этих трех диалектика есть по преимуществу метод органической логики, анализ — органической метафизики, а синтез — органической этики. О двух последних мы скажем больше на своем месте, а теперь еще несколько слов о диалектическом методе.

Диалектика как определенный вид философского мышления является впервые у элеатов, затем у Горгия. Здесь она имеет характер чисто отрицательный, служит только средством доказательства или опровержения, и притом лишена всякой систематичности. Так, Горгий, выводя из известных общих понятий (бытия, познания) их конкретные определения и указывая противоречие этих определений, заключал к несостоятельности самого общего понятия. Таким способом в своей книге «О природе» он доказывал три положения: 1) что ничего не существует, 2) что если что-нибудь существует, то оно непознаваемо, 3) что если существует и познаваемо, то не может быть выражено. Платон дал идею истинной диалектики как чистого, изнутри развивающегося мышления, но не осуществил ее. Еще менее Аристотель, хотя у обоих мы находим богатый материал для нашей логики. Первое действительное применение диалектики как мыслительного процесса, выводящего целую систему определений из одного общего понятия, мы находим у Гегеля. Поэтому нам должно указать отношение его рационалистической диалектики к нашей (которую мы в отличие назовем положительной) и существенные различия между ними.

Во-первых, Гегель отождествляет имманентную диалектику нашего мышления с трансцендентным логосом самого сущего (не по сущности или объективному содержанию только, но и по существованию) или, собственно, совсем отрицает это последнее, так что для него наше диалектическое мышление является абсолютным творческим процессом. Такое отрицание собственной трансцендентной действительности сущего ведет, как было показано, к абсолютному скептицизму и абсурду. Положительная диалектика отождествляет себя (наше чистое мышление) с логосом сущего лишь по *общей сущности* или *формально*, а не по *существованию* или *материально*; она признает, что логическое содержание нашего чистого мышления тож-

дественно с логическим содержанием сущего, другими словами, что те же самые (точнее, такие же) определения, которые мы диалектически мыслим, принадлежат и сущему, но совершенно независимо (по существованию или действительности) от нашего мышления. И не только эти определения принадлежат сущему самому по себе в его собственной действительности как его идеи, но даже и нам эти определения доступны в своей живой действительности первее всякой рефлексии и всякой диалектики, именно в идеальном умосозерцании; диалектика же наша есть только связное воспроизведение этих идей в их общих логических схемах. Ибо поскольку сущее в своей логической форме есть определяющее начало и нашей отвлеченной рефлексии (как форма тела определяет форму тени), постольку его определения становятся существующими и для нашего отвлеченного рассудка — нашими абстрактными мыслями или общими понятиями; поскольку, другими словами, наш разум есть отраженное проявление сущего именно в его общих логических определениях, постольку мы можем иметь и соответствующие, адекватные этим определениям мысли или понятия. По Гегелю, наше диалектическое мышление есть собственное сознание сущего или его сознание о себе самом, причем вне этого сознания сущего и нет совсем. Положительная же диалектика утверждается только как наше сознание об абсолютном, не имеющее реально никакой непосредственной связи с его сознанием о себе.

Во-вторых, Гегель за исходную точку всего диалектического развития, за его логический субъект или основу берет не понятие сущего, а понятие бытия. Но понятие бытия само по себе не только ничего не содержит, но и мыслиться само по себе не может, переходя тотчас же в понятие *ничто.* В положительной диалектике логический субъект есть понятие о сущем, у Гегеля же само понятие вообще как такое, то есть понятие как чистое бытие, без всякого содержания, без мыслимого и без мыслящего,— двойное тождество понятия с бытием и бытия с ничто. Очевидно, что задача вывести всё из этого ничто сама по себе, то есть по *содержанию* своему, может быть только диалектическим обманом, хотя разрешение ее могло послужить и действительно послужило у Гегеля к богатому развитию диалектической *формы.*

В-третьих, так как для Гегеля сущее сводится без остатка к бытию, а бытие без остатка к диалектическому мышлению, то это мышление должно исчерпывать собою всю философию, и основанная на нем логика должна быть

единственной философской наукой; и если тем не менее он допустил еще сверх того философию природы и философию духа, то это была только уступка общему смыслу или непоследовательность, что доказывается уже тем способом, каким он переходит от логики к натурфилософии: как было уже давно замечено и в Германии, это есть не что иное, как логическое salto mortale. С нашей же точки зрения, по которой мы признаем мышление только одним из видов или образов проявления сущего, диалектика не может покрывать собою всего философского познания, и основанная на ней логика не может быть всей философией: она есть только первая, самая общая и отвлеченная часть ее, ее остов, который получает тело, жизнь и движение только в следующих частях философской системы — метафизике и этике.

IV

НАЧАЛА ОРГАНИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ (ПРОДОЛЖЕНИЕ). ПОНЯТИЕ АБСОЛЮТНОГО. ОСНОВНЫЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПО КАТЕГОРИЯМ СУЩЕГО, СУЩНОСТИ И БЫТИЯ

Цельное знание по определению своему не может иметь исключительно теоретического характера: оно должно отвечать всем потребностям человеческого духа, должно удовлетворять в своей сфере всем высшим стремлениям человека. Отделить теоретический или познавательный элемент от элемента нравственного или практического и от элемента художественного или эстетического можно было бы только в тех случаях, если бы дух человеческий разделялся на несколько самостоятельных существ, из которых одно было бы *только* волей, другое — *только* разумом, третье — *только* чувством. Но так как этого нет и быть не может, так как всегда и необходимо предмет нашего познания есть вместе с тем предмет нашей воли и чувства, то чисто теоретическое, отвлеченно-научное знание всегда было и будет праздною выдумкой, субъективным призраком. Пусть не указывают на так называемые точные науки — математику и естествоведение — как на чистое знание, не имеющее никакого прямого отношения к воле и чувству. Ибо именно вследствие того эти знания сами по себе, в своей отдельности и не имеют никакого

значения даже с теоретической стороны, не удовлетворяют даже познавательной потребности человека, *не составляют истины*. Если бы на вечный вопрос «что есть истина?» кто-нибудь ответил: истина есть то, что сумма углов треугольника равняется двум прямым или что соединение водорода с кислородом образует воду,— не было ли бы это плохою шуткой? Теоретический вопрос об истине относится, очевидно, не к частным формам и отношениям явлений, а к всеобщему безусловному смыслу или разуму (Λόγος) существующего, и потому частные науки и познания имеют значение истины не сами по себе, а лишь в своем отношении к этому Логосу, то есть как органические части единой, цельной истины; в отдельности же своей они суть или простая забава, удовлетворяющая личным вкусам *, или же вспомогательное средство для удовлетворения материальных потребностей цивилизованного быта как одно из орудий индустрии; так что и тут эти науки все-таки связаны с волей и чувством, но не с духовною нравственной волей, а с материальной похотью и прихотью и не с высшим творческим чувством, а с низшею чувственностью. Наша наука служит или Богу, или мамоне, но кому-нибудь служить для нее неизбежно: безусловно самостоятельной быть она не может.

Не трудно видеть, что если невозможно чистое, безусловно независимое знание, то точно так же невозможна чистая, безусловно независимая нравственность, то есть свободная от всякого познавательного и эстетического элемента (Кантов практический разум), а равно невозможно и исключительное художество, то есть совершенно независимое от теоретического и нравственного элементов.

Итак, теоретическая сфера мысли и познания, практическая сфера воли и деятельности и эстетическая сфера чувства и творчества различаются между собою не образующими элементами, которые во всех них одни и те же, а только сравнительной степенью преобладания того или другого элемента в той или другой сфере; исключительное же самоутверждение этих элементов в их отдельности всегда оставалось только стремлением без всякого действительного осуществления.

Если, таким образом, истина, составляющая содержание настоящей философии, должна находиться в необходимом отношении к воле и чувству, отвечая их высшим

---

* Немецкий натуралист Геккель сравнивает ученых, занимающихся одним накоплением эмпирического материала, с теми любителями, которые собирают коллекции почтовых марок.

требованиям, то, очевидно, исходная точка этой философии — абсолютно-сущее — не может определяться одною только мыслительной деятельностью, а необходимо также волей и чувством. И действительно, абсолютно-сущее требуется не только нашим разумом как логически необходимое предположение всякой частной истины (то есть всякого ясного и точного понятия, всякого верного суждения и всякого правильного умозаключения) — оно также требуется волей как необходимое предположение всякой нравственной деятельности, как абсолютная цель или благо; наконец, оно требуется также и чувством как необходимое предположение всякого полного наслаждения, как та абсолютная и вечная красота, которая одна только может покрыть собою видимую дисгармонию чувственных явлений «и разрешить торжественным аккордом их голосов мучительный разлад».

Идеальное содержание абсолютного начала по этим трем отношениям, очевидно, может быть раскрыто только целой философией. Теперь же нам должно прежде всего остановиться на логическом его значении, тем более что термин *«абсолютное»* очень много употреблялся и злоупотреблялся в различных философских учениях.

По смыслу слова абсолютное (absolutum от absolvere) значит, во-1-х, *отрешенное* от чего-нибудь, *освобожденное* и, во-вторых, *завершенное, законченное, полное, всецелое.* Таким образом, уже в словесном значении заключаются два определения абсолютного: в первом оно определяется само по себе, в отдельности или отрешенности от всего другого и, следовательно, *отрицательно* по отношению к этому другому, то есть ко всему частному, конечному, множественному,— определяется как свободное от *всего*, как безусловно *единое*; во втором значении оно определяется *положительно* по отношению к другому, как обладающее всем, не могущее иметь ничего вне себя (ибо в противном случае оно не было бы завершенным и всецелым). Оба значения вместе определяют абсолютное как *εν και πᾶν*. Очевидно притом, что оба эти значения необходимо совмещаются в абсолютно-сущем, ибо они предполагают друг друга, одно без другого немыслимо, будучи только двумя неразрывными сторонами одного и того же определения. В самом деле, для того чтобы быть от всего свободным, нужно иметь над всем силу и власть, то есть быть всем в положительной потенции или *силой всего*; с другой стороны, быть всем можно, только не будучи ничем исключительно или в отдельности, то есть будучи от всего свободным или отрешенным.

Легко видеть отсюда тесное внутреннее соотношение или соответствие между понятием абсолютного и понятием сущего, ибо и сущее, как мы видели в предыдущей главе, представляет по отношению к бытию такие же две неразрывно между собою связанные стороны, определяясь совместно и как свободное от всякого бытия, и как положительное начало бытия.

Из сказанного также ясно, что наше понятие абсолютно-сущего, составляющее исходную точку первой теософической науки и, следовательно, лежащее в основании всей системы цельного знания, toto coelo [1] отличается от «абсолютного» рационалистической философии. В этой последней абсолютное принимается только в одном из двух различенных нами значений, а так как одно получает все свое содержание от другого, то, следовательно, здесь под абсолютным ровно ничего не мыслится, то есть оно такое же пустое слово, как и все другие основные понятия этой философии — бытие, ничто и т. д. Будучи само по себе пустым словом, это абсолютное наполняется содержанием и становится действительным только *генетически*, путем саморазвития в диалектическом процессе. Истинное же абсолютное необходимо и вечно заключает в себе все бытие и все действительности, всегда оставаясь, таким образом, выше этого бытия и этой действительности. В нем самом не может быть никакого процесса. Всякий процесс, всякое развитие, всякий диалектический переход от общих, абстрактных и потенциальных определений к определениям более конкретным и действительным принадлежит только нам, нашему мышлению, которое постепенно, во временной последовательности добывает то содержание, которое в самом абсолютном существует как один вечный акт.

Абсолютно-сущее, как сказано, необходимо *для нас*, то есть требуется нашим разумом, нашим чувством и нашей волей. Но следует ли из этого его собственная объективная действительность, а если не следует (как это очевидно), то на каком основании можем мы утверждать эту собственную действительность абсолютного? Очевидно, что действительность чего-нибудь другого может иметь в нас только пассивное основание, то есть мы не можем сами из себя ее утверждать, а можем только воспринимать ее как действие этого другого на нас. И несомненно, что во всех человеческих существах глубже всякого определенного чувства, представления и воли лежит непосредственное ощущение абсолютной действительности, в котором действие абсолютного непосредственно нами восприни-

мается, в котором мы, так сказать, соприкасаемся с самосущим. Это ощущение, не связанное ни с каким определенным содержанием, но всякому содержанию подлежащее, само по себе одинаково у всех, и только когда мы хотим связать его с каким-нибудь исключительным выражением (положительным или отрицательным — все равно), хотим перевести его на тесный язык определенного представления, чувства и воли, тогда неизбежно являются всевозможные разногласия и споры. Поэтому здесь, если где-нибудь, следует держаться не слов и имен, а непосредственного ощущения или чувства.

И если в чувстве ты блажен всецело,
Зови его как хочешь — я названья
Ему не знаю. Чувство — все, а имя
Лишь звук один иль дым, что окружает
Бессмертный пыл небесного огня [2].

Всякое познание держится непознаваемым, всякие слова относятся к несказанному, и всякая действительность сводится к той, которую мы имеем в себе самих в непосредственном чувстве.

Этим непосредственным чувством нам дается *единое во всем*, но должно также познать и *все в едином*. Абсолютное не есть только действительность, только существование, оно также полно *содержанием*, а потому нельзя ограничиться одним утверждением его собственной действительности на основании непосредственного ощущения, должно познать его осуществление в другом, его проявление, познать Логос и идею. Отсюда необходимый переход к философии, и именно к абсолютной логике.

Мы определили абсолютное первоначало как то, что обладает положительной силой бытия. В этом определении implicite утверждается, во-первых, что абсолютное первоначало само по себе свободно от всякого бытия и, во-вторых, что оно заключает в себе всякое бытие известным образом, именно в его положительной силе или производящем начале. Это суть, как сказано, только две неразрывные стороны одного и того же определения, ибо свобода от всякого бытия (положительное ничто) предполагает обладание всяким бытием. Абсолютное потому и свободно от всяких определений, что оно, всех их в себе заключая, не исчерпывается, не покрывается ими, а остается самим собою. Если же оно не обладало бы бытием, было бы лишено его, то оно не могло бы быть и свободным от него,— напротив, бытие было бы для него тогда необходимостью (ибо тогда бытие не зависело бы от него, а то, что от меня

не зависит, что дано помимо меня, есть для меня необходимость, которую я должен переносить поневоле).

Итак, абсолютное есть *ничто и все*: ничто — поскольку оно не есть что-нибудь, и все — поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь. Это сводится к одному и тому же, ибо все, не будучи чем-нибудь, есть ничто, и, с другой стороны, ничто, которое *есть* (положительное ничто), может быть только всем *. Если оно есть ничто, то бытие для него есть другое, и если вместе с тем оно есть начало бытия (как обладающее его положительной силой), то оно есть начало своего другого. Если бы абсолютное оставалось только самим собою, исключая свое другое, то это другое было бы его отрицанием, и, следовательно, оно само не было бы уже абсолютным. Другими словами, если бы оно утверждало себя только как абсолютное, то именно поэтому и не могло бы быть им, ибо тогда его другое, неабсолютное, было бы вне его как его отрицание или граница, следовательно, оно было бы ограниченным, исключительным и несвободным. Таким образом, для того чтобы быть, чем оно есть, оно должно быть противоположным себя самого или единством себя и своего противоположного —

denn Alles muss in Nichts zerfallen,
Wenn es im Seyn beharren will [3].

Этот верховный логический закон есть только отвлеченное выражение для великого физического и морального факта любви. Любовь есть самоотрицание существа, утверждение им другого, и между тем этим самоотрицанием осуществляется его высшее самоутверждение. Отсутствие самоотрицания, или любви, то есть эгоизм, не есть действительное самоутверждение существа, это есть только бесплодное, неудовлетворимое стремление или усилие к самоутверждению, вследствие чего эгоизм и есть источник всех страданий; действительное же самоутверждение достигается только в самоотрицании, так что оба эти определения суть необходимо противоположные себя самих. Итак, когда мы говорим, что абсолютное первоначало по самому определению своему есть единство себя и своего отрицания, то мы повторяем, только в более отвлеченной форме, слова великого апостола: Бог есть любовь.

Как стремление к другому абсолютному, то есть к бытию, любовь есть начало множественности, ибо абсолют-

* Это положительное ничто, или эн-соф каббалистов, есть прямая противоположность Гегелеву отрицательному ничто = чистому бытию, происходящему через простое отвлечение или лишение всех положительных определений.

ное само по себе, как сверхсущее, безусловно едино; притом всякое бытие есть отношение, отношение же предполагает относящихся, т. е. множественность. Но абсолютное, будучи началом своего другого или единством себя и этого другого, то есть любовью, не может, как мы видели, перестать быть самим собою; напротив, как в нашей человеческой любви, которая есть отрицание нашего *я*, это *я* не только не теряется, но и получает высшее утверждение, так и здесь, полагая свое другое, абсолютное первоначало тем самым утверждается как такое в своем собственном определении.

Таким образом, абсолютное необходимо во всей вечности различается на два полюса или два центра: первый — начало безусловного единства или единичности как такой, начало свободы от всяких форм, от всякого проявления и, следовательно, от всякого бытия; второй — начало или производящая сила бытия, то есть множественности форм. С одной стороны, абсолютное выше всякого бытия, есть безусловное единое, положительное ничто; с другой стороны, оно есть непосредственная потенция бытия или первая материя. Ибо если бы оно было только сверхсущим, или свободным от бытия, то оно не могло бы производить бытие, и бытие не существовало бы, но если бы бытие не существовало, то абсолютное не могло бы быть от него свободным, ибо нельзя быть свободным от ничего, и, следовательно, само абсолютное как такое не существовало бы, и не было бы совсем ничего, но так как нечто есть, то необходимо есть и абсолютное в своих двух полюсах. Второй полюс есть сущность или prima materia абсолютного, первый же полюс есть само абсолютное как такое, положительное ничто (эн-соф); это не есть какая-нибудь новая, отличная от абсолютного субстанция, а оно само, утвердившееся как такое через утверждение своего противоположного. Абсолютное, не подлежащее само по себе никакому определению (ибо его общее понятие как предварительное есть только для нас), определяет себя, проявляясь как безусловно единое через положение своего противного; ибо истинно единое есть то, которое не исключает множественности, а, напротив, производит ее в себе, и притом не нарушается ею, а остается тем, чем есть, остается единым и тем самым доказывает, что оно есть *безусловно единое*, единое по самому существу своему, не могущее быть снятым или уничтоженным никакою множественностью. Если бы единое было таким только через отсутствие множественности, то есть было бы простым лишением множественности, и, следовательно, с появлением

ее теряло бы свой характер единства, то, очевидно, это единство было бы только случайным, а не безусловным, множественность имела бы над единым силу, оно было бы подчинено ей. Истинное же, безусловное единство необходимо сильнее множественности, превосходит ее и должно доказать или осуществить это превосходство, производя в себе всякую множественность и постоянно торжествуя над нею, ибо все испытывается своим противным. Так и наш дух есть единое не потому, чтобы был лишен множественности, а, напротив, потому, что, проявляя в себе бесконечную множественность чувств, мыслей и желаний, тем не менее всегда остается самим собою и характер своего духовного единства сообщает всей этой стихийной множественности проявлений, делая ее своею, ему одному принадлежащею.

Свобода, неволя, покой и волненье
Проходят и снова являются,
А он все один, и в стихийном стремленьи
Лишь сила его открывается [4].

Итак, если есть ничто отрицательное, которое меньше бытия, только отсутствие, лишение бытия, и есть ничто положительное, которое больше или выше бытия, имеет силу над бытием, есть действительная свобода от него, то точно так же есть единство отрицательное, которое меньше или ниже множественности, есть только отсутствие или лишение ее, и есть единство положительное, которое больше или выше множественности, потому что имеет силу над нею, не может быть ею нарушено, следовательно, свободно от нее безусловно; и понятно, что абсолютное первоначало до́лжно определять как *положительное* ничто и *положительное* единство.

Первый полюс абсолютно-сущего, будучи сам по себе безусловно единичным, не требует дальнейших объяснений, но мы должны остановиться на двусмысленном и многообразном характере другого центра.

Мы видели, что абсолютно-сущее вообще определяется как обладающее силой или мощью бытия. Эта сила, которою оно обладает, и есть второй центр, то есть непосредственная, ближайшая, или вторая, потенция бытия, тогда как само абсолютное, или первый центр, как обладающее ею или сильное над нею есть отдаленная, или первоначальная, потенция бытия. Вторая потенция принадлежит абсолютному первоначалу по самому определению его, есть его собственная сущность. Таким образом, оно вечно находит в себе свое противоположное, так как только через

отношение к этому противоположному оно может утверждать само себя, так что они совершенно соотносительны. Это есть, следовательно, необходимость, божественный фатум. Абсолютное первоначало свободно, лишь вечно торжествуя над этой необходимостью, то есть оставаясь единым и неизменным во всех многообразных произведениях его сущности или любви. Свобода и необходимость, таким образом, соотносительны — первая, будучи действительна лишь через осуществление второй. А так как божественная необходимость, равно как и осуществление ее, вечны, то так же вечна и божественная свобода, то есть абсолютное первоначало как такое никогда не подчинено необходимости, вечно над нею торжествует, и это вечное единство свободы и необходимости, себя и другого, и составляет собственный характер абсолютного.

Едино, цельно, неделимо,
Полно созданья своего,
Над ним и в нем невозмутимо
Царит от века божество.
Осуществилося в нем ясно,
Чего постичь не мог никто:
Несогласимое согласно,
С грядущим прошлое слито,
Совместно творчество с покоем,
С невозмутимостью любовь.
И возникают вечным строем
Ее созданья вновь и вновь.
Всегда различна от вселенной
И вечно с ней соединена,
Она для сердца несомненна,
Она для разума ясна [5].

Когда мы говорим о необходимости в абсолютном, то здесь, очевидно, нет ничего общего с внешнею тяжелой необходимостью нашего материального существования. Так как абсолютное не может иметь ничего внешнего или чуждого себе, то это есть его собственная необходимость, его сущность, как мы сказали — это есть необходимость в том смысле, как нам необходимо жить, чувствовать, любить. Очевидно, что такая необходимость нисколько не противоречит абсолютному совершенству и свободе, а, напротив, предполагается ими, и столь же очевидна неосновательность многих богословов, которые непременно хотят лишить божество этой необходимости. И еще если бы они могли быть последовательны, а то спросите их, необходимо ли Богу быть благим, разумным, быть Богом, вообще существовать,— и они принуждены будут отвечать утвердительно. Но если Богу необходимо быть, Ему тем самым необходимо и проявляться, тем более что, по обще-

му признанию самих богословов, в Нем потенция есть самый акт, да и все атрибуты, которые они Ему приписывают, относятся к другому и без того не только не могут быть осуществлены, но и совсем не имеют никакого смысла; и если эти атрибуты (например, всемогущество, благость, справедливость и т. п.) необходимы, то необходимо и другое (то есть творение), к которому они относятся. Вообще все эти вопросы: творит ли Бог по произволу, мог ли бы Он не творить, мог ли бы Он производить не то творение, которое действительно существует, а некоторое другое и т. п.,— предполагают крайне ребяческое представление о божестве и порождают только пустословие, совершенно недостойное серьезных умов. Но предоставим спекулирующих богословов их собственной печальной участи и возвратимся к нашему предмету.

Второй центр или непосредственная потенция бытия есть то, что в старой философии называлось первою материей. Материя всякого бытия в самом деле не есть еще бытие, но она не есть уже и небытие — это есть именно непосредственная потенция бытия. Оба центра — абсолютное как такое и materia prima [6] — отличаются от бытия, не суть сами бытие, оба также не суть небытие, а так как третьим между небытием и бытием мыслима только потенция бытия, то оба центра одинаково определяются как потенция бытия. Но первый есть положительная потенция, свобода бытия — сверхсущее, второй же или материальный центр, будучи необходимым тяготением к бытию, есть его отрицательная непосредственная потенция, то есть утверждаемое или ощутимое отсутствие или лишение настоящего бытия. Но лишение бытия как действительное или ощутимое (ибо мы имеем дело не с абстрактами или пустыми словами) есть влечение или стремление к бытию, жажда бытия.

Говоря о первой материи как влечении или стремлении, то есть обозначая ее как нечто внутреннее, психическое, я, очевидно, не имею в виду того, что современные ученые называют материей. Я следую словоупотреблению философии, а не химии или механики, которым нет никакого дела до первых начал или производящих сил бытия, чем исключительно занимается философия. Очевидно, что материя физики или химии, имеющая различные качества и количественные отношения, представляющая, следовательно, уже некоторое определенное или образованное бытие, имеет характер предметный или феноменальный, следовательно, никак не есть собственно материя или чистая потенция бытия, и вообще не может принадлежать

к первым началам или образующим элементам сущего. Настоящая же материя, о которой я говорю, есть та ὕλη древних философов, которая сама по себе не представляет и по понятию своему не может представлять ни определенного качества, ни определенного количества; и совершенно ясно, что такая материя имеет характер внутренний, психический или субъективный, ибо то, что не имеет определенного качества, не может иметь и определенного действия на другое, то есть предметного бытия, следовательно, ограничено бытием субъективным. Психический характер материи самой по себе начинает, впрочем, признаваться даже современными учеными, из коих более глубокомысленные сводят материю к динамическим атомам, то есть центрам сил, понятие же силы принадлежит совершенно к субъективной или психической области. Что такое в самом деле, сила сама по себе, то есть извнутри, как не стремление или влечение? Такое понятие материи совершенно, впрочем, согласно с обыкновенным, неученым словоупотреблением. Мы говорим в самом деле: материальные наклонности или инстинкты, материальные интересы, желания, даже материальный ум, имея при этом в виду, разумеется, не материю физиков или химиков, а именно низшую сторону или полюс психического существа.

Из всего предыдущего ясно, что если высший или свободный центр есть самоутверждение абсолютного первоначала как такого, то для этого самоутверждения ему логически необходимо иметь в себе или при себе свое другое, свой второй полюс, то есть первую материю, которая поэтому, с одной стороны, должна пониматься как принадлежащая первому началу, им обладаемая и, следовательно, ему подчиненная, а с другой стороны, как необходимое условие его существования, она первее его, оно от нее зависит. С одной стороны, первая материя есть только необходимая принадлежность свободного сущего и без него не может мыслиться, с другой стороны, она есть его первый субстрат, его основа (базис), без которой оно не могло бы проявиться или быть как такое. Эти два центра, таким образом, хотя вечно различные и относительно противоположные, не могут мыслиться отдельно друг от друга или сами по себе; они вечно и неразрывно между собой связаны, предполагают друг друга как соотносительные, каждый есть и порождающее, и порождение другого.

Второй полюс абсолютного может определяться как materia prima, лишь рассматриваемый сам по себе или в своей потенциальной отдельности. В действительном

же своем существовании — как определяемая сущим или как носительница его проявления, как вечный его образ — это есть идея. Абсолютное не может действительно существовать иначе как осуществленное в своем другом. Другое же это точно так же не может действительно существовать само по себе в отдельности от абсолютного первоначала, ибо в этой отдельности оно есть чистое ничто (так как в абсолютном — всё), а чистое ничто существовать не может. Таким образом, если мы отличаем другое начало само по себе от этого же другого как определяемого сущим, отличаем первую материю от идеи, то это есть различие в рефлексии, а не отдельность в существовании. Поистине абсолютно-сущее вечно пребывает в своей материи или идее как в своем осуществлении, проявлении и воплощении, вечно от нее различаясь и неразрывно с нею соединенное, и существует, следовательно, так же вечно эта идея во всей своей полноте как действительное осуществление, проявление или адекватный образ сущего. А следовательно, и внутреннее отношение этих двух центров, то есть частные идеи или идеальные сущности, рассматриваемые в нашей логике, имеют характер вечных необходимых и всеобщих истин; здесь не может быть никакого процесса, никакой временно́й последовательности, и если мы не можем зараз в одном образе представить всю полноту проявленного в идее абсолютного, всю действительность их вечного взаимоотношения, а должны излагать это взаимоотношение по частям, последовательно разбивая его на отдельные определения, начиная с самых общих и потенциальных и кончая самыми конкретными и действительными, то это, как уже было замечено, зависит единственно от дискурсивного характера нашего диалектического мышления, совершающегося во времени, и нисколько не определяет собственной действительности самого абсолютного и его вечной идеи. Все различные определения, открываемые нашей диалектикой в идее сущего, действительно в ней существуют, но не в отдельности одно за другим, как мы их мыслим, а зараз, в одном вечном живом образе, как мы это можем только умственно созерцать.

Различая бытие от сущего как его производящего и им обладающего начала, а в самом сущем различая два центра или полюса (сущее как такое и первую материю), мы имеем, таким образом, три определения: 1) свободно сущее (сверхсущее как такое), положительная мощь бытия (первый центр), 2) необходимость или непосредственная сила бытия (первая материя, второй центр), 3) бытие или

действительность как их общее произведение или взаимоотношение. Второе определение, в отличие от третьего, я называю *сущностью*. Поскольку сущность определяется сущим, она есть его *идея*; поскольку бытие определяется сущим, оно есть его *природа*. Если вообще все другое от сущего как такого или Бога называть бытием, то должно во всяком случае различать собственное бытие, или действительность, от сущности, или необходимости, природу от идеи, бытие натуральное от бытия идеального.

Итак, мы имеем: *сущее, сущность, бытие*, или *мощь, необходимость, действительность* или *Бог, идея, природа*. Очевидно, что бытие или природа и сущность или идея имеют между собою то общее по отношению к сущему или Богу, что оба они суть его другое, и если, как мы сейчас сказали, вообще все другое сущего называть бытием, тогда сущность является только видом бытия, и тогда мы будем иметь сначала простое противоположение двух категорий, сущего и бытия, и затем уже в бытии будем различать 1) его способ или модус (бытие подлежательное, природа) и 2) его содержание (бытие объективное, идея, сущность).

Если, как мы видели в предыдущей главе, даже различие между сущим и бытием вообще плохо сознается в школьной философии, то еще менее сознается в ней различие между двумя коренными видами бытия, или, по моему словоупотреблению, между бытием и сущностью. Между тем это различие совершенно ясно и для простого сознания. Если, например, когда я мыслю, мое мышление как определение моего собственного существа или некоторый модус моей субъективной природы есть некоторое бытие и если также содержание или предмет этого моего мышления, то, о чем я мыслю, или объективная причина, формально определяющая мое мышление, также называется бытием, то, очевидно, здесь это слово употребляется в двух различных смыслах. Мое мышление и всякое другое субъективное бытие есть необходимое отношение к чему-нибудь; нельзя просто мыслить, просто хотеть и т. д.; то же, к чему я отношусь, объективное содержание моего бытия, само по себе уже не может быть отношением. Потому лучше определять это объективное содержание особенной категорией сущности, удерживая категорию бытия за первым видом. То обстоятельство, что в каждом данном случае из нашей видимой действительности невозможно положить безусловной границы между этими двумя определениями,— так как они здесь смешаны и неудержимо переходят одно в другое — нисколько не должно нас сму-

щать. Ибо логика имеет дело с собственным характером мыслимых определений как чистых выражений абсолютного Логоса, а не с их материальным существованием в сложных и многообразно обусловленных явлениях этого мира, который в логике может давать только примеры, но не основания. Из того, что в этом стакане с водой мы не можем механически отделить и разграничить водород от кислорода, следует ли, что эти элементы безразличны сами по себе? Известное вещество имеет в химической лаборатории совершенно другое значение, чем то, которое принадлежит ему в кухне. Логика есть также наука — это химия мыслимого мира, и ее определения нисколько не зависят от алогичного материала нашей призрачной действительности.

Определенное нами отношение сущего к сущности и бытию предполагает первоначальное различие в самом сущем, то есть в первом центре. Этот первый центр, как мы видели, есть самоутверждение абсолютно-сущего, или Бога, как такого на основе сущности и через бытие, его самоположение или самопроявление. Всякое самопроявление заключает в себе со стороны проявляющегося три необходимые общие момента: 1) проявляющееся в себе или о себе, в котором проявление заключается в скрытом, или потенциальном, состоянии; 2) проявление как такое, то есть утверждение себя в другом или на другом, обнаружение, определение или выражение проявляемого, его Слово, или Логос; 3) возвращение проявляющегося в себя, или самонахождение проявляющегося в проявлении. Абсолютное само в себе сущее (1) необходимо саморазличается (2) и, в этом различении оставаясь самим собою, утверждает себя как такое (3). Очевидно, что проявляться и, следовательно, различаться в этих трех образах абсолютно-сущее или первый центр может только по отношению к своему другому или второму центру, который дает материю или субстрат проявления. Таким образом, мы имеем три положительные начала в абсолютно-сущем как первом центре, три необходимые вида или образа его проявления и затем четвертое, отрицательное начало или его другое, наш второй центр; бытие же или природа не принадлежит к числу первоначал по своему относительному и производному значению.

Во избежание сбивчивости, мы должны обозначить собственным именем каждое из положительных начал верховной Троицы. Первому как собственному началу первого центра мы сохраним название эн-соф (положительное ничто); собственный характер второго начала не

может быть лучше выражен как названием Слова, или Логоса *; наконец, третье начало мы будем называть Духом Святым.

Из этих первоначал сущего собственно образующее, дающее содержание есть Логос как начало определения, различения, внутреннего развития и откровения — начало света, в котором открывается или становится видимым (φαίνεται [7]) все содержание абсолютного; два же другие положительные, а равно и четвертое, отрицательное начало доступны и познаваемы, лишь поскольку они определяются Логосом, следовательно, только через него, сами же по себе они сокрыты и недостижимы в своей субъективной глубине. Абсолютное само по себе в первом и третьем начале недостижимо как гиперлогическое, отрицание же его или другое (четвертое начало или второй центр — первая материя) неуловимо само по себе как алогическое (или гипологическое).

Сами основные определения или различия сущего, сущности и бытия полагаются только Логосом: в абсолютном самом по себе, то есть в эн-софе и Духе Святом **, их нет. Если в самом деле бытие необходимо есть отношение к иному, а сущность — само это иное, то абсолютное как такое, ничего вне себя не имеющее, выше бытия, и сущность заключается в его собственном бытии, бытие же его не различно от него как сущего.

Итак, Логос, или Слово, есть единственное объективное, то есть для другого существующее, начало бытия и знания.

В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Бог был Слово. Оно было в начале у Бога. Все чрез него родилось, и без него не родилось ничто. Рожденное же в нем было жизнь, и жизнь была свет человеков, и свет во тьме светится, и тьма не объяла его.

Логос осуществляет и абсолютное как такое, и первую материю. Им, или через него, абсолютное определяется как сущее, первая материя — как сущность, отношение

---

* Так как первое начало заключает в себе потенциально второе и вечно выводит или порождает его из себя как свое вечное проявление, то оно может называться его вечным Отцом, по отношению к которому второе начало, или Логос, есть вечный Сын.

** Эн-соф есть абсолютное само по себе до проявления, Дух Святой есть абсолютное само в себе по проявлении (разумеется, до и по существенно, а не во времени), Логос же есть абсолютное не само по себе, а в проявлении; поэтому, когда я говорю «абсолютное само по себе», то разумею только первое и третье начало. Отсюда же легко видеть, что только Логос имеет прямое отношение к четвертому началу или первой материи и определяет ее как идею, о чем более в своем месте.

же между ними — как бытие, или, точнее, как способ, или образ, бытия.

Сущее, сущность или содержание, бытие или модус существования * суть три первые логические категории, общие всему существующему. Когда я утверждаю что-нибудь как существующее, например когда я говорю: *я есмь*, то в этом выражении подразумевается: 1) я как сущий или субъект бытия; 2) известный способ (modus) или образ бытия, ибо я не могу *просто* быть или быть *вообще*, я должен иметь известное, определенное бытие, я должен быть так или иначе, тем или другим, иметь ту или другую природу; в данном случае я есмь существо мыслящее, хотящее и т. д., то есть мое бытие (способ бытия) или природа есть мышление, воля и т. д., следовательно, *я есмь* значит здесь *я мыслю, хочу* и т. д. Но 3) я не могу просто мыслить, просто хотеть или мыслить, или хотеть вообще: я должен мыслить *о чем-нибудь*, хотеть чего-нибудь, то есть мое мышление и хотение определяются не только как такие, субъективно, или как способ моего субъективного бытия, но еще и объективно в своем содержании или идеальной сущности. То, что я мыслю и чего хочу, есть объективное содержание или сущность моего бытия и составляет особенный, необходимый и самостоятельный момент моего существования, не сводимый к предыдущему, а, напротив, его определяющий.

Итак, сущее, сущность, бытие. Это последнее есть собственно проявление или откровение двух первых посредством Логоса **, а потому от него (то есть бытия) удобнее вести развитие дальнейших логических категорий. Бытие есть отношение между сущим как таким и сущностью или

---

* Под бытием можно разуметь не модус, а самый акт существования, но сей последний как нечто совершенно непосредственное не поддается никакому логическому определению. Здесь последнее сходится с первым, и я могу только напомнить сказанное в начале этой главы по поводу собственной действительности абсолютного. В своей «Phänomenologie des Geistes» [8] Гегель превосходно доказывает невозможность логически определить непосредственную действительность или чувственную достоверность, Sinnliche Gewissheit (см. «Phän. des Geistes», 2. Auflage, 71—82) [9]. Но когда на этом основании Гегель прямо отрицает непосредственную действительность, то легко видеть, что такое отрицание вытекает лишь из его исключительной точки зрения, для которой логический элемент есть все и алогичное совсем не существует. Для всякой же другой точки зрения алогичный характер непосредственной действительности нисколько не мешает ее существованию, и из двух крайностей гётевское Gefühl ist Alles все-таки лучше гегелевского Gefühl ist Nichts [10].

** В этом смысле бытие есть самоопределение Логоса, тогда как сущее есть определенный Логосом эн-соф, а сущность — определенная Логосом первая материя.

первою материей. Эта материя не есть сущее как такое, она есть его другое; но она принадлежит ему как его сила — сущее есть положительное начало и материи, оно есть, следовательно, начало своего другого. Начало же своего другого есть воля. То, что я полагаю своею волей, есть мое, но вместе с тем другое, от меня отличное, иначе я и не полагал бы его. Итак, первое отношение сущего к сущности или первое определение бытия мы имеем как волю.

Но, полагая своею волей сущность как свое и другое, сущее различает ее не только от себя как такого, но и от своей воли. Чтобы сущий мог хотеть этого другого, оно должно быть известным образом уже дано ему или у него, должно уже существовать для него, то есть представляться им или ему. Таким образом, сущность определяет * бытие сущего не только как волю, но и как представление. Это представление есть его самопредставление, так как и представляемая сущность есть его собственная сущность и в том смысле его представление может называться самосознанием. Впрочем, самосознание определяется как такое лишь в отличие от сознания о других, внешних вещах, а так как в абсолютном этого различия быть не может, то и лучше сохранить термин «представление» как более общий.

Сущность не может быть предметом воли сущего, не будучи им представляема. Разумеется, характер и содержание этого представления определяются собственным Логосом абсолютного, это есть его собственная деятельность; сущность же как другое или первая материя есть только начало, возбуждающее эту деятельность и подлежащее ей (substratum, ὑποκείμενον). Не сущее получает в представлении свое содержание от сущности, а, напротив, эта последняя, будучи определяема абсолютным Логосом, имеет от него все свое содержание и становится действительно сущностью, будучи сама по себе только пустою материей или чистою потенцией бытия. Поэтому, если мы называем эту потенцию сущностью и содержанием, то не саму по себе, не в отвлеченности взятую, а как уже определенную Логосом в ее отношении к сущему.

Представление абсолютного как определяющее свою сущность есть, таким образом, активное, аналогичное тому, что мы у себя имеем как воображение.

Очевидно, что относительно представления как состоя-

* Точнее, Логос через сущность определяет и т. п.

ния или действия самого абсолютно-сущего не имеют никакого смысла различия, существующие в наших представлениях, каковы различия между действительным (предметным) представлением и представлением призрачным, или фантастическим; далее, между представлением созерцательным (воззрительным или интуитивным) и представлением отвлеченным, или собственно мышлением (в общих понятиях), а в этом последнем — между мышлением объективным, или познающим, и мышлением субъективным, или мнением. Эти различия происходят от того, что всякое конечное существо, будучи только выделившеюся частью целого, имеет вне себя целый мир уже определенных сущностей, целый мир независимого от него бытия. Этот мир своим действием определяет представления каждого отдельного существа, которые (представления) только по отношению к этой определяющей причине и имеют объективное значение, помимо же нее суть только состояния субъективного сознания.

Воспринимаемое нами действие внешних сущностей через внешнее бытие, то есть через сложное, независимое от нас взаимоотношение различных сущностей, мы называем внешним опытом и различаем таким образом независимый от нас объективный мир от субъективного мира наших внутренних состояний. Это различие, как мы впоследствии увидим, есть совершенно относительное и подлежит диалектическому превращению, но тем не менее для нас оно существует. Для абсолютного же, как не имеющего вне себя никакого действительного определенного бытия, вся действительность сводится к его собственным состояниям и действиям, и здесь различие субъективного от объективного, перенесенное всецело во внутреннюю сферу, определяется его собственной волей. Поскольку представляемая сущность не только представляется, но и утверждается волей сущего, постольку получает она значение собственной действительности и как такая воздействует на сущее.

Воздействие на сущее уже определенной его представлением и волей сущности дает новое определение его бытию как чувству.

Для конечных существ есть два рода взаимодействия объективного бытия (представления) с субъективным (волей): во-первых, взаимодействие внешней эмпирической действительности или предметного вещественного представления с нашим материальным физическим субъектом, то есть с нашим животным организмом, который есть не что иное, как проявление бессознательного материального хо-

тения; это первое взаимодействие производит ощущения внешних чувств, внешнюю или телесную чувственность; во-вторых, взаимодействие нашей внутренней объективности, то есть наших мыслей *, с нашим внутренним, субъективным бытием, то есть нашей личной сознательной волей — этим производится так называемое внутреннее чувство. Понятно, что в абсолютно-сущем этого различия не может быть и что, следовательно, у него внутреннее и внешнее чувство, чувственность духовная и телесная, совпадают.

Итак, мы имеем три основные категории, которыми определяется непосредственное отношение сущего к его другому или сущности, или три основные определения его бытия. Оно хочет свою сущность, представляет ее, чувствует ее; отсюда бытие его определяется как *воля, представление, чувство.* Что такое собственно воля, представление и чувство — это известно нам из нашего непосредственного сознания и потому не может составлять вопроса. Но как же мы должны понимать то другое, к которому сущее в своем бытии относится как к своей сущности?

Как мы видели, другое само по себе не имеет никакой действительности, в отдельности от сущего оно есть чистая возможность или потенция бытия, материя, ὕλη, μὴ ὄν [11]. Это значит, что оно действительно и не существует совсем вне сущего или отдельно от него, а находится в нем как его собственное потенциальное отрицание, подобно тому как мы в самих себе находим свою материальную природу как внутреннее отрицание нашего собственного духовного *я* (разумеется, здесь только аналогия, а не тождество отношений). Эта потенция может быть осуществлена только внутренним действием самого сущего, его волей. Это возможно и необходимо для сущего уже потому, что оно по определению своему обладает положительной силой бытия, бытие же возможно только по отношению к сущности как ее реализации. Это осуществление дает материальной потенции некоторую относительную самостоятельность, делает ее также действительной силой, но силой пассивной, способной определяться сущим и воздействовать на него. Таким образом, первоначальное различение абсолютного на два центра или две полярные силы является действительным, причем вся действительность имеет, очевидно, свое положительное начало только в первом центре, вто-

* Если наше мышление по отношению к внешней реальности есть нечто субъективное, то по отношению к нашей воле оно представляет элемент объективный. Очевидно, эти определения совершенно относительны.

рым же воспринимается и пассивно образуется. Без этого различения сущее не имело бы базиса для своего проявления и должно было бы, так сказать, действовать в пустом, что немыслимо; итак, необходимо есть materia prima в указанном прежде смысле, как определяемая сущим через абсолютный Логос, как его объект; эта materia prima называется идеей.

Очевидно, что идея как такая должна различаться соответственно различиям в бытии сущего, которое (бытие) есть только отношение сущего к ней (идее). Идея есть, собственно, то, чего хочет сущий, что он представляет, что чувствует или ощущает, — это есть его собственный предмет или содержание. Как содержание воли сущего идея есть *благо*, как содержание его представления она есть *истина*, как содержание его чувства она есть *красота*. Принимаем пока эти определения только как общие понятия или условные знаки для известного действительного конкретного содержания, которое будет нами выведено в дальнейшем развитии. Этим наша философия отличается в данном отношении от того школьного пустословия, которое принимает идеи блага, истины и красоты в этой их отвлеченности и пустоте за некоторые действительные и притом сами по себе существующие принципы, составляющие summa philosophiae. Над этим пустословием справедливо смеялся Шопенгауэр. Еще более заслуживают осмеяния те богословы, которые думают этой абстрактной трилогией покрыть христианский догмат Троицы и, назвав Отца благом, Сына истиной, а Духа Святого красотой, воображают, что этим все сказано.

Сущее в своем единстве уже заключает в себе потенциально волю, представление и чувство. Но чтобы эти способы бытия действительно были осуществлены как такие, необходимо им выделиться, а для того необходимо, чтобы сущее утверждало их в их особенности или, точнее, чтобы оно утверждало себя в них как особенных, вследствие чего они и являлись бы как самостоятельные относительно друг друга. Но так как эти способы бытия по самой природе своей связаны неразрывно, ибо нельзя хотеть, не представляя и не чувствуя, нельзя представлять без воли и чувства и т. д., то сущее и не может утверждать эти способы бытия в их простой отдельности так, чтобы, во-первых, утверждалась *только* воля, во-вторых, *только* представление, в-третьих, *только* чувство, а следовательно, они не могут быть обособлены сами по себе, и необходимая для действительного их осуществления особность может заключаться только в обособлении самого сущего, как, во-первых, *преиму-*

щественно волящего, во-вторых, *преимущественно же представляющего* и, в-третьих, *преимущественно чувствующего*, то есть, утверждая себя в своей воле, сущее вместе с нею имеет и представление и чувство, но как подчиненные воле моменты; утверждая себя, во-вторых, в представлении, оно имеет с ним и волю и чувство, но опять как подчиненные уже представлению моменты; наконец, утверждая себя в чувстве, сущее имеет с ним вместе волю и представление, но как уже определяемые чувством, подчиненные ему моменты. Другими словами, представление, будучи обособлено от воли, необходимо получает свою собственную волю и чувство (так как это последнее обусловлено воздействием представляемого на волю), а следовательно, представляющее как такое становится особенным и цельным субъектом. Далее, чувство, будучи обособлено от воли и представления, необходимо получает свою собственную волю и свое собственное представление, вследствие чего чувствующее как такое является самостоятельным и полным субъектом. Наконец, воля, выделившая из себя представление и чувство как такие, тем самым необходимо получает свое особенное представление и чувство, и волящий как такой является особенным и цельным субъектом.

Итак, Логос абсолютного, по закону своего проявления выделяя различные образы или способы бытия, тем самым разделяет и сущее на три субъекта, из коих каждый определяется особенно одним из коренных способов бытия, но не исключительно, а совместно с двумя другими только как вторичными или подчиненными элементами. Логическая необходимость такого обособления в сущем, указанная выше в немногих словах, надеюсь, станет очевидной после следующего разъяснения.

Как скоро даны три основные способы бытия, отношение их к сущему как к субъекту, коего они суть предикаты, может быть троякое. Во-первых, они могут быть * предикатами только одного субъекта. Этот единственный субъект будет иметь тогда одинаково волю, представление и чувство. Что же составляет содержание этой воли, представления и чувства? Разумеется, его собственная первоначальная сущность в трех основных формах или идеях — блага, истины и красоты. Но как мы знаем, эта первоначальная сущность сама по себе есть только materia prima или чистая потенция и не может сама давать себе никаких определений, а только получает или воспринимает их, так что три основные идеи в своем положительном содержании опре-

* Разумею здесь возможность в самом общем, отвлеченном значении.

деляются вообще действием сущего, а именно, как мы скоро увидим, действительными взаимоотношениями различных субъектов бытия или различных сущих. Но так как в нашем настоящем предположении именно не допускаются эти различные субъекты, или сущие, а только один-единственный, то идеи в своем положительном содержании могут при этом определяться только одним этим субъектом, то есть благо как такое определяется исключительно одною его волей, истина как такая — исключительно одним его представлением, красота как такая — исключительно одним его чувством; другими словами, при этом предположении благо есть благо только потому, что он его хочет; истина есть истина только потому, что он ее представляет, и красота есть красота только потому, что он ее чувствует; следовательно, на вопрос о содержании или предмете его воли, представления и чувства мы могли бы здесь отвечать только, что он хочет того, что хочет, представляет то, что представляет, и чувствует то, что чувствует, или что он *просто* хочет, *просто* представляет, *просто* чувствует. Но это не имеет никакого смысла, и, следовательно, наше предположение, как приводящее к такому нелепому заключению, должно быть признано ложным.

По второму возможному предположению каждый из трех способов бытия имеет особенного, и притом исключительно ему соответствующего, субъекта, так что волящий имеет только предикат воли, и никакого другого, представляющий — только предикат представления, и ничего более, и, наконец, чувствующий — исключительно предикат чувства. Но с одной стороны, такая исключительность противоречила бы природе самих этих предикатов, ибо, как было уже замечено, хотение как такое предполагает необходимо представление и чувство, а равно и представление и чувство, каждое в свою очередь, предполагают два другие способа бытия. С другой стороны, такая исключительность невозможна и по отношению к предполагаемым субъектам. Если бы в самом деле данный субъект был только волящим (а другой — только представляющим и третий — только чувствующим), то предикат воли (представления, чувства), будучи абсолютным определением субъекта, занимая его всецело, исключал бы его свободу, так что он не мог бы уже быть действительным самостоятельным субъектом *, между тем его действительность как такого необходима и для действительности самого предиката.

* Тогда как при множественности предикатов бытие одного освобождает субъект от исключительной власти другого и тем утверждает его самостоятельность.

Таким образом, и второе предположение оказывается немыслимым, и остается только третье, то есть если необходимы три субъекта и если эти три субъекта не могут различаться между собой исключительной принадлежностью каждому из них одного из трех предикатов, так как по природе самих этих предикатов, а равно и по природе субъекта вообще такая исключительность невозможна, то каждый субъект должен обладать всеми предикатами, отличаясь от других только различным взаимоотношением этих предикатов.

Что касается до самого этого обособления трех цельных субъектов, то для чувственного воображения оно может быть представлено в виде интеграции частей. Я разумею, что если мы представим себе три основные образа бытия как элементы или составные части в бытии сущего, то как скоро по закону Логоса каждая из этих частей отделяется от других или утверждается в своей особности, так необходимо сущее восполняет каждую произведением двух других и, интегрируя их, таким образом само распадается на три особенные и конкретные субъекта. Частные наглядные случаи такой интеграции встречаем мы и в природе нашего вещественного мира. Так, si licet magnis comparare parva [12] всем известно, что если разрезать на части тело морской гидры или же земляного червя, то каждая часть немедленно интегрируется, дополняясь всеми недостающими органами, и в результате получается несколько цельных организмов вместо одного.

Итак, мы имеем трех самостоятельных и цельных субъектов бытия, или трех сущих, из коих каждому принадлежат все три основные способы бытия, но только в различном отношении. В первом субъекте представление и чувство подчинены воле, другими словами, он представляет и чувствует, лишь поскольку хочет, что уже необходимо следует из его первоначального значения. Во втором, который имеет уже первого перед собой, преобладает объективный элемент представления, определяющая причина которого есть первый субъект; воля и чувство подчинены здесь представлению: он хочет и чувствует, лишь поскольку представляет. Наконец, в третьем субъекте, который имеет уже за собой и магическое бытие первого, и идеальное бытие второго субъектов, особенное или самостоятельное значение может принадлежать только реальному или чувственному бытию: он представляет и хочет, лишь поскольку ощущает.

Первый субъект или первую определенность сущего как такого я называю духом (πνεῦμα, spiritus); второй —

умом (Νοῦς, intellectus или mens); третий — душой (ψυχή, anima).

Итак, *дух, ум, душа.*

Дух есть сущее как субъект воли и носитель блага, вследствие этого или потому также субъект представления истины и чувства красоты. Ум есть сущее как субъект представления и носитель истины, а вследствие этого также субъект воли, блага и чувства красоты. Душа есть сущее как субъект чувства и носительница красоты, а вследствие этого лишь или постольку подлежащее также воле блага и представлению истины.

Поясню это отношение примером из нашего человеческого опыта. Есть люди, которые, полюбив кого-нибудь сразу, уже на основании этой любви составляют себе общее представление о любимом предмете, а также силой и степенью этой любви определяют и эстетическое достоинство возбуждаемых любимым существом впечатлений. Но бывают и такие, в которых каждое данное существо вызывает сначала известное общее теоретическое представление о себе, и с этим уже представлением сообразуется их воля и чувство относительно этого существа. Бывают, наконец, и такие, на которых действует прежде всего чувственная сторона предмета, и возбужденными в них эстетическими эффектами определяется уже и умственное и нравственное их отношение к предмету. Первые сначала любят или хотят, а затем уже по своей любви или воле представляют и ощущают; вторые сначала представляют, а по представлению уже хотят и чувствуют; третьи первее всего ощущают, а по ощущению уже представляют и хотят. Первые суть люди духовные, вторые — люди ума, третьи — люди душевные или чувственные *.

Мы имеем три самостоятельные субъекта или ипостаси — *единоначальные*, ибо все происходит из одного абсолютного первоначала, *единосущные*, поскольку все имеют одну общую сущность или первую материю, относительно которой только они и могут быть самостоятельны, получая от нее свои отрицательные определения, наконец, *единообразные* или *единобытные* (одноприродные), поскольку те же общие способы или образы бытия, та же самая природа принадлежит им всем. Единство абсолютного первоначала нисколько не нарушается этой тройственностью субъектов, ибо, как мы видели, абсолютное первоначало, проявляясь посредством своего Логоса, остается обладающим положительной силой бытия, не переходит в свое

* Это различие, указанное здесь мимоходом, получит весьма важное значение в этике.

проявление. Понятно также, что при всей своей самостоятельности или особности три первоначальные субъекта не могут быть равными: поскольку воля по существу своему первее представления и чувства и поскольку благо по существу своему первее истины и красоты, постольку дух необходимо первее ума и души.

Определив тройственность субъектов, мы получаем для трех основных идей — блага, истины и красоты — некоторое хотя еще и очень общее, но уже совершенно определенное значение.

Содержание трех субъектов есть идея. Но идея сама по себе, как prima materia, есть нечто совершенно неопределенное и пассивное и в этом смысле не может давать объективного содержания, определенность же свою она получает от абсолютно-сущего, которого она есть существенное отражение. А так как само сущее проявляется в трех субъектах, то идея может давать положительное содержание одному из этих субъектов не сама по себе, а лишь поскольку она определяется другими субъектами или в отношении к ним (откуда опять видна необходимость многих субъектов). Субъект, очевидно, не может непосредственно сам по себе или как такой стать содержанием другого субъекта, следовательно, содержание или идея состоит, собственно, в их взаимоопределении, притом, очевидно, в их взаимоопределении *положительном*, то есть в их определенном *единстве*.

Таким образом, вообще *идея есть объективное единство трех субъектов*, субстрат которого есть сущность или первая материя.

Вследствие тройственности коренных способов бытия и единство или идея должна быть троякою, причем само собою ясно, что единство невозможно без свободного подчинения.

Первоначальное благо или идея как благо (идея блага) *есть единство воли между перво-духом, перво-умом и перво-душою* — другими словами, свободное подчинение ума и души духу относительно воли, или потенциальность их собственной воли, предоставляющее актуальное бытие воле духа. Ум и душа как особенные субъекты имеют свою собственную существенную волю, которая отделяет их от духа, но именно вследствие этой самостоятельности они и могут свободно подчиниться ему.

Первоначальная истина или идея как истина (идея истины) *есть единство представления между духом, душою и умом*, или свободное подчинение двух первых последнему относительно представления. Дух и душа вследствие сво-

боды составляют свою теоретическую силу представления в состоянии потенциальном, отдавая актуальное представление уму, то есть и дух и душа представляют действительно только то, что полагается умом.

Наконец, *первоначальная красота*, идея как красота или идея красоты, *есть единство чувства между духом, умом и душой*, или свободное подчинение двух первых последней относительно чувства. Дух и ум свободно оставляют свою эстетическую силу в состоянии потенции, предоставляя актуальное чувство душе, то есть дух и ум действительно чувствуют только то, что происходит в душе.

Итак, первое благо есть нравственная гармония трех первых субъектов, или их соединение в одной воле; первая истина есть умственная их гармония, или их соединение в одном представлении, наконец, первая красота есть чувственная или эстетическая гармония этих субъектов — их соединение в одном чувстве.

Каждый из первоначальных субъектов как такой обладает силой исключительного самоутверждения, но именно вследствие этого они могут свободно отказаться от этого самоутверждения, то есть они обладают силой самоотрицания. Дух может объективно представлять все, что хочет, но он свободно отвергает этот свой произвол и представляет только то, что полагается умом. Подобно этому, и первоначальный ум может хотеть все, что представляет, но он в действительности хочет или утверждает из представляемого им только то, что согласно с волей абсолютного духа. Точно то же должно сказать и о душе.

Таким образом, сущий дух определяется умом и душою, становится потенциальным относительно их, а поскольку он потенциален, постольку его другое, то есть сущность или идея, становится актуальной, получает действительный образ. Точно так же ум определяется духом и душою, и душа — духом и умом.

В этом смысле то, что ум и душа получают в идее от духа, есть благо, то, что дух и душа получают в идее от ума, есть истина, то, наконец, что ум и дух получают в идее от души, есть красота.

Дух хочет всецелой гармонической сущности или идеи и этим хотением определяет ее как желанное, то есть как благо. Ум и душа также хотят идею, но не определяют ее как желанную, а получают в этом качестве от духа: для них она как благо уже существует. Но ум не только хочет всецелую сущность или идею — он прежде всего представляет ее и тем самым определяет ее как представляемое, то есть как истину. Дух и душа также представляют идею,

но не определяют ее как истину: в этом качестве она для них есть уже данная умом. Душа чувствует всецелую сущность или идею и тем определяет ее как эстетическое, или красоту; дух и ум также чувствуют идею, но не определяют ее сами как красоту: в этом качестве она уже дается им душою.

Очевидно, что подлежащее или субстрат этих трех единств или идей, то, к чему гармонически относятся три субъекта, есть второй центр абсолютного, или первая материя, которая в этом вечном развитии и определяется как идея в различных своих формах.

Сама по себе идея как другое сущего является чистою потенцией без всякого объективного бытия и может быть здесь названа идеей только κατὰ πρόληψιν [13], настоящее же ее определение в этом отношении есть materia prima. Сущее является здесь как чистый акт, свободный от всякого относительного бытия, в себе замкнутый, и так как эта свобода и в себе замкнутость составляют характер того, что обыкновенно называется духом, то уже здесь сущее может быть определено как дух. Ибо хотя по отношению к другому дух и определяется как по преимуществу *волящий*, но этим не выражается его собственная действительность. Чтобы чего-нибудь хотеть, нужно уже иметь что-нибудь, и, чтобы хотеть всего, нужно известным образом обладать всем. Простое хотение, которое не предполагает никакой действительности в хотящем, не есть даже и воля; это материальное слепое стремление — жажда бытия. Абсолютно же сущее как такое имеет все в непосредственном акте, и потому его другое может быть только чистой потенцией в нем. Имея все в себе, сущее не может хотеть произвести что-нибудь существенно иное — оно может хотеть только свое собственное содержание иметь как другое. В этом состоит всякое творчество. Художник хочет творить не что-нибудь себе чуждое, совершенно иное от себя, чего бы в нем совсем не было, — напротив, он хочет лишь ту идею, которая находится в нем самом, определяет его внутреннее существо или составляет его собственное внутреннее содержание, — эту свою идею он хочет осуществить вне себя, сделать ее другим себе, выделить и обособить ее. И как художник, объективируя свое содержание или делая его внешним, не теряет его как внутреннее, так и абсолютно-сущее в своем проявлении не перестает пребывать само в себе.

Чистая, в себе замкнутая актуальность как состояние одностороннее и исключительное противоречит самому определению абсолютно-сущего. Поэтому оно (абсолютное) должно получить потенциальность, дать место друго-

му, не теряя, разумеется, своей собственной действительности или своей положительной силы. Получить же потенциальность (материальность) или определение себя другим абсолютное может только через собственное утверждение этого другого, то есть первой материи или ничто, через сообщение ему (другому или ничто) своей (абсолютного) собственной действительности, или положительной силы, вслéдствие чего это ничто или первая материя становится актуальною и может действовать на сущее как первая идея.

Поскольку абсолютно-сущее подлежит действию этого осуществленного им другого или идеи, оно является страдательным, потенциальным, материализуется: эта его материализация, или определенное проявление, и есть осуществленный Логос — Λόγος ἔκθετος или προφορικός [14].

Как всецелое, свободное от всякой исключительности, сущее должно сообщить идее не некоторую только действительность, а всю свою действительность, осуществить ее вполне, дать ей все заключающиеся в его положительной силе образы и определения. И прежде всего относительно самых общих форм или образов бытия идея является не только как желанная, но и как представляемая, не только как представляемая, но и как ощущаемая или реальная. Это есть постепенная актуализация или формализация (образование) идеи и соответственно тому постепенная потенциализация или материализация сущего, обособляющегося на волящий дух, представляющий ум и чувствующую душу. В этой последней материальный элемент сущего уравновешивает элемент чисто духовный, и поэтому душа может быть названа materia secunda [15]. Соответственно этому идея души, то есть красота, обладает наибольшею актуальностью, наибольшею полнотою формального бытия и есть поэтому последнее, окончательное осуществление, или реализация, идеи как такой. В этом смысле благо есть утверждаемая цель, истина есть необходимо определяющее посредство, красота есть действительное исполнение, или осуществление; другими словами, сущее, утверждая идею как благо, дает ей посредством истины осуществления в красоте.

Всякая самоопределяющая деятельность сущего тем самым производит другое или идею: он становится субъектом или носителем идеи. Таким образом, всякая такая деятельность есть субъективация сущего и вместе с тем или тем самым объективация первой материи, превращение ее из чистой неопределенной потенции в некоторую определенную объективную сущность или идею. В этом смысле идея есть последнее, но, с другой стороны, только идея

в своем потенциальном существовании может определять деятельность сущего как воли, представления и чувства. Таким образом, здесь все начала неразрывно между собою связаны, одно необходимо предполагает другое, и все вместе образуют один замкнутый круг, что и составляет истинную бесконечность. Мы, собственно говоря, имеем четыре субстанциальные образующие начала: дух, ум, душа и идея, ибо различные способы бытия, а равно и различные формы идеи не суть начала, а происходят только из взаимоотношения трех субъектов и идеи, откуда ясно, что всякое бытие и всякая определенная сущность необходимо относительны. Сущее в трех субъектах не есть бытие, а равно и идея сама по себе не есть бытие; они получают бытие только в своем взаимоотношении или взаимодействии, сами же по себе суть силы бытия, причем дух, ум и душа суть силы положительные и деятельные, а идея есть сила отрицательная и страдательная.

Итак, абсолютное, в своем Логосе относясь к своей первой материи, проявляется по категориям сущего, сущности и бытия в следующих основных определениях:

I	II	III
Сущее как такое (*Бог*)	*Сущность* (содержание или *идея*)	*Бытие* (способ или модус бытия, *природа*)
1. Дух	Благо	Воля
2. Ум	Истина	Представление
3. Душа	Красота	Чувство

Из сказанного прежде ясно, что все эти определения получают свое действительное значение лишь по отношению к сущности или идее. Идея есть, таким образом, то, в чем абсолютное осуществляет себя посредством своего Логоса, только в ней оно со всеми своими определениями становится существенным, реальным и объективным. Отсюда же ясно, что идея имеет особенную действительность не по отношению к абсолютному самому по себе, для которого она есть только его собственное самосознание или его внутренний образ, а лишь для Логоса, который от нее получает свою действительную силу, а ей сообщает свое содержание. Таким образом, Логос и идея вообще соотносительны (как активное и пассивное начало, как форма и материя и т. д.), и все основные определения абсолютного суть выражения их непосредственного взаимодействия или непосредственные проявления Логоса в идее. Но ясно, что в этих определениях Логос как такой выражается в различной степени и что именно специальное выражение Логоса в идее есть истина, по отношению к которой сам Логос,

как сущий, специально определяется как ум, а способ бытия его — как представление. Хотя и остальные определения есть необходимо выражение Логоса, но не как такого, не в его особенности. В определении волящего духа Логос, очевидно, выражает преимущественно свойство первого абсолютного начала или эн-софа, в определении же чувствующей души он выражает преимущественно характер третьего абсолютного начала или Духа Святого и только в определении представляющего ума проявляет он свою собственную особенность, свой специфический характер. Соответственно этому в определении блага идея через Логос воспринимает в себя действительность первого начала, а в определении красоты она через него же подлежит действию третьего начала, и только в определении истины она непосредственно определяется самим Логосом как таким. Если, таким образом, волящий дух и чувствующая душа суть проявления в Логосе начал гиперлогических, свободных самих по себе от всякого различия и множественности форм, то дальнейшие свои определения или образования первая сущность или идея может получить не от этих начал, а единственно от представляющего или воображающего ума, следовательно, в идее истины или как истинная сущность, вследствие чего идеи блага и красоты, пребывающие сами по себе неизменно в своем внутреннем тождестве как абсолютные единства, получают свое дальнейшее развитие только по отношению к идее истины или через истину.

Итак, мы должны перейти к изложению тех определений, которые ум дает идее как истинной сущности, что и составит содержание следующей главы.

V

НАЧАЛА ОРГАНИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ (ПРОДОЛЖЕНИЕ): ОТНОСИТЕЛЬНЫЕ КАТЕГОРИИ, ОПРЕДЕЛЯЮЩИЕ ИДЕЮ КАК СУЩЕСТВО

Сверхсущее абсолютное, которое само по себе есть положительное ничто (эн-соф), осуществляется или проявляется в своем другом или идее, которая, таким образом, есть осуществленное или проявленное (открытое) сверхсущее; самый же акт проявления или откровения есть Логос или, точнее, сверхсущее в акте своего откровения есть Логос.

Всякое проявление есть различение; для абсолютного же, не имеющего ничего вне себя, различение есть саморазличение. Итак, Логос есть абсолютное в его саморазличении.

Всякую вещь по отношению к абсолютному первоначалу всего существующего можно познавать трояко: во-1-х — в субстанциальном, коренном и первоначальном единстве со сверхсущим, то есть в чистой потенциальности или положительном ничто (в эн-софе, или Боге Отце); во-2-х — в различении от сверхсущего или в акте осуществления (в Логосе или Сыне) и, наконец, в-3-х — в свободном, то есть опосредствованном, единстве со сверхсущим (в Духе Святом).

Когда мы различаем категории, то это только в Логосе, следовательно, не безусловно *(условие* — от *слова «логос»)*. Всякое логическое познание есть тем самым условное или относительное, безусловное логическое познание, безусловная логика есть contradictio in adjecto. Познавать логически — значит познавать в отношении, то есть относительно. Логос есть отношение, то есть первоначально отношение сверхсущего к себе самому как такому или его саморазличение, а так как сверхсущее есть абсолютное, то есть вместе с тем и *все*, то Логос есть также отношение сверхсущего ко всему и всего к сверхсущему. Первое отношение есть внутренний или скрытый Логос (λόγος ἐνδιάθετος); второе есть Логос открытый (λόγος προφορικος); третье есть Логос воплощенный или конкретный (Христос).

Первый Логос не может быть действителен без второго, второй без третьего, а все три предполагают то, к чему сущее через них относится, то есть его другое или сущность; причем первому или внутреннему Логосу, который в акте есть лишь саморазличение абсолютного, соответствует другое или сущность только как чистая потенция или идея в возможности (магия или Майя); второму же или открытому Логосу соответствует другое как чистая идея, то есть в умопостигаемой действительности; наконец, третьему или конкретному Логосу отвечает и конкретная идея или София. Смысл этого третьего Логоса и соответствующей ему идеи может быть выяснен только впоследствии, теперь же нам должно остановиться на первых двух.

В абсолютном *другое* есть только проявленное *то же*; оно только кажется (представляется, видится, является) другим и в этом качестве есть *Майя*, то есть видимость или призрак. Но только через эту видимость возможно действительное проявление абсолютного; поэтому Майя есть единственная возможность или мощь творения: майя = магия.

Она же есть тем самым первоначальный субстрат всего, или первая материя.

Этому первому моменту идеи соответствует, как мы видели, со стороны абсолютного начала внутренний или сокрытый Логос, который, будучи, с одной стороны, как было сказано, первым моментом в действительном проявлении абсолютного, или первым из трех Логосов, есть вместе с тем внутреннее начало саморазличения в абсолютном как таком, или второй член верховной, сверхсущественной Троицы. В самом деле, абсолютно-сущее проявляется и в проявлении, то есть по отношению к своему другому оно есть Логос, а как проявление, то есть в другом, есть идея; но, проявляясь, оно необходимо остается самим собою или само в себе, и в этом его внутреннем самоутверждении различаются по отношению к проявлению три момента — три вечные фазиса его собственного существования. Первый есть оно само в безусловном безразличии как первейшее логически всякого проявления. Мы уже обозначили этот фазис абсолютного сущего как эн-соф, или Бог Отец (прабог); здесь сущее и его другое или сущность, а следовательно, и их отношение или бытие, не различаются. Второй момент есть абсолютное как такое по отношению к проявлению, то есть различающее себя как такое от своего проявления; это-то и есть внутренний или сокрытый Логос (Логос открытый со всеми своими проявлениями коренится в глубине абсолютного, и этот-то его корень и есть внутренний или первый Логос). Наконец, третий фазис есть абсолютное по отношению к самому себе как уже проявленному или по отношению к идее, то есть абсолютно-сущее, которое, будучи проявлено или воплощено, остается самим собою, пребывает как сверхсущее и тем, безусловно, утверждает себя как такое — Дух Святой.

Итак, если вообще мы различаем собственно абсолютное или сверхсущее, затем действительный или обнаруженный Логос и, наконец, идею, то в собственно абсолютном, в его внутреннем существовании необходимо является такое же тройственное различие, причем внешнему или обнаруженному Логосу здесь соответствует Логос внутренний или скрытый, а идее здесь соответствует третий, внутренний фазис, то есть Дух Святой.

Основные категории сущего, сущности и бытия как общие понятия необходимо принадлежат как собственно абсолютному, так равно и Логосу и идее, но в различных степенях и отношениях. Собственно абсолютное есть по преимуществу сущее, затем уже сущность и бытие; как сущее оно есть дух, как бытие — воля, как сущность — благо. Ло-

гос есть по преимуществу бытие, именно представление (то есть акт представления), но он также есть сущее, именно ум, и сущность, именно истина. Наконец, идея есть по преимуществу сущность, именно красота, но также сущее, именно душа, и бытие, именно чувство. Хотя в предыдущей главе мы отождествляли иногда сущее с абсолютным, сущность с идеей, а бытие с Логосом, так как они действительно совпадают в известном отношении, но это не есть безусловное тождество, которое невозможно здесь уже потому, что сущее, сущность и бытие суть общие логические определения, необходимо свойственные всему существующему, хотя и в различной степени, тогда как собственно абсолютное, Логос и идея при всей своей универсальности имеют, как мы увидим, совершенно особенный, индивидуальный характер.

Дело в том, что между названными тремя началами и основными категориями, выведенными в предыдущей главе, есть двоякая связь: по содержанию и по форме существования, так что одно и то же определение, относящееся по содержанию к Логосу или идее, по форме существования относится к абсолютному, и наоборот. А именно ум и душа, из коих первый по содержанию принадлежит Логосу, а вторая — идее, по форме существования оба, то есть как сущие или виды сущего, относятся к собственно абсолютному, которое есть сущее по преимуществу. Далее, воля и чувство, из коих первая по содержанию принадлежит абсолютному, а второе — идее, по форме существования, как виды бытия, относятся вместе с представлением к Логосу, который есть бытие по преимуществу. Наконец, определения блага и истины, которые по содержанию своему принадлежат первое абсолютному, а вторая — Логосу, по форме существования, как сущности, относятся вместе с красотою к идее, которая есть сущность по преимуществу, вследствие чего благо и истина и называются идеями наравне с красотою, хотя только этой последней принадлежит специально идеальный характер.

Двоякая связь девяти (или двенадцати, если считать три общие категории) основных определений между собою и с тремя индивидуальными началами (абсолютным, Логосом и идеей) может быть выражена в следующей таблице:

	1) **Сущее** *(Абсолютное)*	2) **Бытие** *(Логос)*	3) **Сущность** *(Идея)*
1) Абсолютное . .	Дух	Воля	Благо
2) Логос .	Ум	Представление	Истина
3) Идея	Душа	Чувство	Красота

Так как абсолютное или всецелое по определению своему не может иметь вне себя ничего существенно иного, то его другое или идея может быть только тем же самым абсолютным, но лишь в форме инобытия, то есть положенное для себя или объективированное, сознанное, так что мы имеем: абсолютное или проявленное для себя (Идея) и самый акт его проявления (Логос).

Сверхсущее начало как такое (или собственно абсолютное) есть безусловно внутреннее единство, следовательно, Идея, как проявленное абсолютное, есть *осуществленное единство*, то есть *единство во всем* или в множественности; это все, эта множественность уже заключается потенциально в абсолютном, которое есть единое и всё. В Логосе эта потенциальная множественность переводится в акт, следовательно, в идее она должна быть опять сведена к единству *как уже действительная*. Другими словами, сверхсущее как такое есть коренное, субстанциальное единство многих прежде их проявления (или, точнее, независимо от их проявления), Идея есть их действительное единство как уже проявленных, Логос же есть начало их различения.

Что касается до самих этих многих элементов, которые Логос различает в абсолютном и которые находят свое единство в Идее, то мы уже определили основные из них как дух, ум и душу. Итак, Идея есть действительное единство духа, ума и души. Они едины в абсолютном, едины и в Идее, но различным образом. Они субстанциально едины в абсолютном, различаются в Логосе, соединяются актуально в Идее. Их различенное Логосом бытие, а именно воля как бытие духа, представление как бытие ума и чувство как бытие души называются натурой или природой сущего. Логос есть производящее (определяющее, деятельное) начало бытия или натуры и постольку им соответствует, но не тождествен с ними и не должен быть с ними смешиваем. Он есть божество в бытии или природе, так же как Идея есть божество в сущности или объекте (отражении).

Единство трех основных субъектов в Идее является трояким, поскольку принцип этого единства может находиться в собственно абсолютном, или же в Логосе, или, наконец, непосредственно в самой Идее. Другими словами, это их единство, осуществляемое в Идее, является иным для абсолютного, иным для Логоса и иным для самой Идеи. Как мы уже знаем, первое есть благо, второе — истина, третье — красота. Только истина, как единство теоретическое или логическое, *мыслится*; благо как такое только *хочется (желается)*, а красота как такая только *чувствуется*. Другими словами, благо есть единство субъектов, или

Идея, поскольку она хочется, истина — поскольку она представляется или мыслится, красота — поскольку она чувствуется. Совершенное же единство состоит в том, что *то же самое*, именно Идея, что мыслится как истина, *оно же* и хочется или желается как благо, и оно же самое, а не другое что-нибудь и чувствуется как красота, так что эти три определения не суть какие-нибудь отдельные сущности, а только три формы или образа, в которых является для различных субъектов одно и то же, именно Идея, в которой, таким образом, и обитает вся полнота Божества.

Но что же такое это одно и то же, в чем состоит идея, которой мы хотим как блага, которую представляем или мыслим как истину, которую чувствуем как красоту? Другими словами, чего мы хотим во благе, что мыслим в истине, что чувствуем в красоте? Очевидно, логически определенный ответ возможен только на второй из этих трех вопросов, ибо благо и красота как такие, будучи предметом воли и чувства, а не мышления, не подлежат логическим определениям, которые относятся к идее только как к истине. Но вследствие единства идеи мы и не нуждаемся в логическом определении всех ее форм, ибо благо и красота суть то же самое, что и истина, но только в модусе воли и чувства, а не в модусе представления. Когда мы спрашиваем: что есть красота, то есть какое она имеет содержание, то мы, собственно, спрашиваем: что мыслится в красоте? А так как подлинный предмет мышления есть истина, то мы, собственно, спрашиваем: что есть истина в своем отношении к красоте? То же самое и в вопросе о благе. Таким образом, всякий теоретический вопрос, то есть вопрос о содержании, в какой бы форме он ни являлся, есть всегда вопрос об истине и ни к чему другому относиться не может.

Так как идея в образе истины есть мыслимое единство субъектов, то содержание этой идеи зависит от особенных свойств этих субъектов или от их мыслимых различий. Если вообще начало различения есть Логос, то непосредственный субъект его есть Ум, то есть Ум, непосредственно определяемый Логосом, различает себя от других субъектов, и эти-то различия сводятся к единству в Идее. В этом смысле Логос определяет Идею посредством Ума. Но с другой стороны, обусловленный Логосом Ум полагает различия только ввиду их единства в Идее, то есть Идея, как еще не определенное, потенциальное единство, представляется Уму в его различающей деятельности, и в этом смысле он определяется уже Идеею. Таким образом, этот вечный логический процесс, которым определяется истина, есть взаимоотношение Логоса и Идеи посредством Ума.

Первоначальный Ум мыслит Идею в логической форме как истину. Это его мышление есть умственное созерцание, то есть все, что он мыслит в Идее, имеет непосредственную объективность, или, точнее, самое противоположение между субъективным и объективным не существует для первоначального Ума в том смысле, в каком оно имеет силу для нас. Для нашего индивидуального ума как такого, то есть в его самоутверждении, порождающем чисто рациональное или отвлеченное мышление, Идея или сущность, то есть сущее как объект, является лишь в отвлечении как понятие; ибо наш ум в своей отдельности, будучи только частным явлением среди других явлений и имея, следовательно, прежде и вне себя целый объективный мир, от него независимый, должен в своей деятельности — если только хочет дать ей какое-нибудь объективное значение — подчиняться независимым от него законам этого объективного мира; он не имеет продуктивной силы, не может *производить* истину, а может только *находить* ее. Идея в форме истины уже есть первее его самого, и притом ему, поскольку он связан с эмпирическим бытием конкретного лица, эта идея не дается непосредственно в своей чистоте, а смешанная с вторичным, производным, эмпирическим бытием вещей, подчиненным множеству других условий помимо чистого мышления, и, следовательно, первая задача нашего ума состоит здесь в том, чтобы отделить идею от эмпирической примеси, отвлечь или снять ее; но очевидно, снять или отвлечь ее можно только как форму без подлежательной действительности, или только как понятие *.

Итак, есть два рода мышления или чистого представления: производительное или цельное, принадлежащее первоначальному уму (а также и нашему, поскольку он становится причастным первого), и мышление рефлективное или отвлеченное, свойственное нашему уму в его самоутверждении.

Идея как истина или в области ума, будучи мыслимым единством или гармонией, предполагает мыслимые различия, так как действительностью этих последних, очевидно, обусловливается и действительность их единства. Необходимость различий дает нам отрицательный элемент в производительной деятельности первоначального ума. Ибо настоящее единство предполагает не простое различие или разнородность, а противоположность или полярность однородных, то есть их взаимное отрицание. В самом деле, про-

* Поэтому философия Гегеля, для которой наше рациональное мышление есть мышление абсолютное, знает идею только в форме понятия.

сто различные или разнородные вещи и понятия (например, равнобедренный треугольник и музыкальная композиция или таблица умножения и стеариновая свеча) не заключают в себе никакого основания ниже возможности непосредственного взаимодействия и единства и равнодушно пребывают чуждыми друг другу. Напротив, однородные, но противоположные, или полярные, термины, взаимно отрицаемые друг другом и вместе с тем одинаково необходимые, требуют третьего обоим однородного термина, который определял бы их совместное существование, представляя таким образом их единство; так, например, полярные понятия *материя* и *форма* находят свое единство в третьем понятии — *вещь* или *тело*; противоположные понятия пребывания и изменения соединяются в понятия жизни. Таким образом, все мыслимые определения идеи суть двойные или полярные, причем сама идея в своей действительности является третьим термином, соединяющим эти соотносительные или противоположные определения.

Деятельность ума сама по себе бесконечна, ибо, поскольку собственное свойство его состоит в способности рефлектировать на самого себя, его можно сравнить с двумя зеркалами, поставленными друг против друга и производящими бесконечный ряд отражений. По справедливому выражению Шеллинга, ум есть бесконечная потенция мышления, и если бы он утверждался в своей исключительности или в своем эгоизме, то ряды его определений или частных идей шли бы без конца, никогда не сводясь к высшему, последнему единству или настоящей идее. Но первоначальный ум, в силу своего самоотрицания или как определяемый Божественным Логосом, полагает предел своей отрицательной деятельности и, согласуя ее с волей абсолютного блага и чувством абсолютной красоты, приводит свои определения к всецелому, абсолютному единству, которое и есть, собственно, Истина или Идея как истина, ибо все частные идеи или истины суть таковы, лишь поскольку представляют необходимые степени для осуществления всецелой истины или логической идеи. Таким образом, логическое развитие умопостигаемой идеи повинуется общему закону всякого развития, по которому выделение и обособление отдельных частей и элементов, составляющее второй главный момент развития, не продолжается бесконечно (ибо тогда не было бы никакого развития, а только распадение), но переходит в новое, дифференцированное единство, которое и составляет цель развития.

Если бы различаемые умом определения идеи составляли бесконечный ряд, то логическая система этих опреде-

лений была бы, очевидно, невозможна. Если же, как это необходимо, весь ряд логических определений сводится к известному высшему единству в самой идее, то нам даже нет надобности знать все относительные члены этого ряда (число коих хотя и не бесконечно на самом деле, но может казаться таковым для нашего ума): достаточно для логической системы раскрыть первые из этих относительных определений, последние и главнейшие из промежуточных, подобно тому как эмбриолог, изучающий историю развития известного организма, не имеет ни возможности, ни надобности указывать все моменты этого развития, а довольствуется обозначением важнейших. Логическая система есть схема идеи и потому может обозначать explicite лишь главнейшие из ее относительных определений без всякого ущерба для общей своей полноты и законченности, подобно тому как географическая схема, то есть ландкарта, обозначает лишь важнейшие пункты известной страны, что нисколько не мешает ей изображать всю страну.

Развитие полярных или относительных определений Идеи образует срединную, наиболее диалектическую часть органической логики. Что касается до рассмотренных нами в предыдущей главе основных определений под категориями сущего, сущности и бытия, то они хотя и познаются умом в своей необходимости и постольку подлежат логике, но не производятся умом, что ясно уже из того, что сам ум есть одно из этих определений. Они производятся Логосом как таким первее ума и его условий, следовательно, магически, хотя вторичная познаваемость их, разумеется, обусловливается умом.

Из полярных или относительных определений мы рассмотрим девять пар под тремя категориями: существа, организма и личности. В каждой паре определений противоположность их разрешается в третьем термине, который, собственно, и есть идея как выражение истины: она есть синтез, которому необходимо предшествуют тезис и антитезис — форма, издавна и по необходимости усвоенная всякою диалектикой. Таким образом, мы рассмотрим всего двадцать семь логических определений, между ними девять синтетических, из коих каждое представляет собой некоторую частную истину, последнее же выражает саму идею или истину κατἐξοχην.

А. Относительные определения идеи как существа

1) *То же и другое = нечто*

Всякое мышление состоит в различии и соединении и, следовательно, предполагает формально три термина: два

различаемые и третий — их единство. Диалектическое различение состоит в противоположении одного другому. То, чему другое противополагается, или противоположное другому, есть то же или само (то же самое). В самом деле, если второй термин есть другое, а первый от него различается, то он уже не есть другое, следовательно, есть то же или то же самое. Но так как противоположение терминов есть обоюдное, или взаимное, так что если второй термин различается от первого и есть его другое, то и первый различается от второго и есть точно так же другое для него, то, следовательно, оба эти определения принадлежат безразлично обоим терминам и имеют, таким образом, только относительное или субъективное значение. Но если различаемые термины суть то же и другое только относительно, в своем взаимном противоположении, то что же они такое безотносительно? Если то, в чем они различаются (понятие того же и другого), имеет лишь относительное значение, то безотносительное их определение должно быть для них одинаковым или выражать их единство. Они необходимо должны иметь такое определение, ибо так как те два определения (то же и другое) не принадлежат различаемым терминам, а только их различию, то если бы у них не было третьего определения, то они были бы ничем сами по себе, но в таком случае они не могли бы и различаться, не могли бы находиться и во взаимоотношении, ибо ничто от ничего не различается, ничто к ничему ни в каком отношении не находится. Итак, если мыслится различие (а оно мыслится в относительных понятиях *то же* и *другое*), то должно мыслиться и нечто различаемое; различаемые термины во всяком случае должны быть чем-нибудь, каждый из них одинаково должен быть *нечто*. Таким образом, мы находим в понятии *нечто* то определение, которое составляет объективное содержание и вместе с тем единство двух первых различаемых терминов.

Если *нечто* есть одинаково содержание *того же* и *другого*, то спрашивается: чем же различаются между собой эти три термина? Если все три термина суть нечто, то третий термин есть нечто как такое, первые же два суть нечто в своем саморазличении. Таким образом, третий, синтетический термин является в сущности первым, а два остальные — только его положениями. Но чтобы под этим саморазличением первой идеи действительно что-нибудь мыслить, мы должны указать определенное основание различию. Если логическое содержание, или сущность (Идея), трех терминов тождественна, так как все они одинаково суть нечто, то в чем же заключается их особенное содер-

жание, делающее их различными? Не имея своего основания в общем логическом содержании или логической форме, она может заключаться только в способе бытия. Способов же бытия можно мыслить только три: *бытие как непосредственное проявление сущего, от себя бытие, воля; бытие как отраженное проявление сущего, для себя бытие или представление*; и, наконец, *бытие как состояние сущего, обратно определяемое его представлением, у себя бытие, или чувство*; причем очевидно, что третий способ бытия есть единство или синтез первых двух. В первом способе бытие тождественно с сущим, есть его собственное непосредственное проявление — воля, во втором оно различается от него, полагается как его другое, в третьем различие опять снимается в синтетическом единстве. Отсюда ясно, что первому способу соответствует определение того же, или тождества, второму — определение другого или различие, а третьему — определение их единства, или нечто. Таким образом мы получили для наших трех терминов необходимые для их различения особенности. Все три суть нечто, но первый есть нечто как предмет или содержание воли (в бытии от себя сущего), второй есть нечто как предмет или содержание представления (в бытии для себя сущего), третий, наконец, есть нечто как предмет или содержание чувства (в бытии у себя сущего). Другими словами, нечто есть то же, поскольку оно хочется или утверждается волею; оно есть другое, поскольку представляется, и оно же есть единство того и другого или собственно нечто, поскольку чувствуется; а так как мы знаем, что каждому способу бытия соответствует особенный субъект или вид сущего, то наши логические термины закрепляются этими субъектами и таким образом *реализуются* или осуществляются. С другой стороны, сами эти субъекты, а следовательно, и единство их или идея получают в этих трех логических определениях (того же, другого и нечто) свое первое общелогическое содержание и таким образом *обобщаются*.

Понятно, что если нечто действительно хочется, представляется, чувствуется, то это нечто само по себе, по существованию или субстанциально, различается от своего бытия для других субъектов в форме воли, представления и чувства; другими словами, идея (ибо *нечто* есть только первое логическое определение идеи) сама по себе различается от своего бытия для духа, ума и души. И хотя в этой последней (душе) идея утверждается как такая и, следовательно, получает свое действительное осуществление, однако это осуществление идеи в душе и сама идея тождественны лишь по содержанию или сущности (essentia),

а не субстанциально или по существованию (existentia), ибо в самом деле душа не могла бы и осуществлять идею или утверждать ее как такую, если бы идея не существовала первее сама по себе.

Таким образом, по субстанциальному содержанию или по особенному существованию мы имеем здесь четыре термина, тогда как по логическому содержанию или форме — только три. Это обстоятельство — что наши четыре субстанциальные элемента представляют в логическом отношении лишь тройственное различие — происходит от относительного характера чисто логических определений. В самом деле, хотя с объективной точки зрения, то есть для идеи, известное логическое определение соответствует лишь одному определенному способу бытия и одному определенному субъекту (а именно определение того же соответствует воле и духу, определение другого — представлению и уму, логическое же единство их или нечто соответствует чувству и душе, так что сама идея как субстанциальное единство является уже не третьим, а четвертым термином), но для самих этих субъектов такого исключительного соответствия быть не может, ибо каждый из них одинаково для себя есть то же или само (ибо ничто не может быть другим для самого себя, но необходимо есть для себя то же), а следовательно, оба остальные являются для него одинаково как другие, то есть оба вместе подлежат логическому определению *другого*, так что любой из субъектов представляет первый логический термин, или то же (само), два прочие — второй логический термин, или другое, внутреннее же их единство или Идея является, таким образом, третьим, а не четвертым термином. С другой стороны, так как всякое действительное (а не чисто логическое или относительное) определение должно быть по крайней мере двусторонним *, следовательно, предполагает одно определяемое, два определяющие и, сверх того, их единство как основание или medium [1] определения, то необходимо являются четыре субстанциальные элемента, находящиеся в тройственном логическом отношении.

Мы нашли в понятии *нечто* первое логическое определение Идеи. Это понятие, равно как и те, из коих оно происхо-

---

* Ибо при односторонности определения, то есть при одном определяющем, определяемое покрывалось бы вполне этим одним определяющим, следовательно, не различалось бы от него, то есть в таком случае определяемого совсем не было бы, а когда нет определяемого, то нет и определения, нет и определяющего. Таким образом, одностороннее определение, то есть определение одним определяющим, уничтожает самого себя, и, следовательно, оно логически невозможно.

дит (то же и другое), имеют столь общий и неопределенный смысл, что наше построение их может казаться пустою игрой слов. Но сущность диалектики, которая есть собственный метод органической логики, состоит в том, что мыслящий ум, имея перед собою самое общее и неопределенное понятие, путем последовательных актов мышления развивает содержание этого понятия, находившееся в нем сначала лишь потенциально, в этих же актах мышления получающее свою определенную действительность. И это есть единственный возможный метод в первой или основной части философии; ибо так как задача философии вообще состоит в разумном объяснении всякого определенного, действительного содержания, то есть в его мыслимом построении или выведении, то философия не может вначале основываться на этом действительном содержании, которое она должна еще вывести, следовательно, она может начинать только с таких понятий, которые не имеют еще определенного содержания и действительности и суть только чисто мыслимые потенции или возможности. Конкретная действительность есть *задача* философии, а никак не принцип или *начало* ее. Поэтому даже понятие *нечто* при всей своей общности не может служить исходной точкой логики, как имеющее уже некоторую, хотя и крайне скудную определенность, поскольку нечто не есть ничто. Безусловно же первым началом логики и, следовательно, всей философии может быть только понятие абсолютного или сверхсущего, с которого мы и начали свое изложение. Абсолютное не есть даже нечто: оно есть потенциальное единство (безразличие, тождество) ничто и нечто, не имеет, следовательно, уже никакой определенности.

Все сколько-нибудь последовательные системы умозрительной философии признавали в тех или других выражениях понятие абсолютного своим первым принципом. Но кроме того, что эти системы большею частью смешивали понятие абсолютного с понятием бытия вообще,— а это далеко не одно и то же, ибо бытие вообще есть уже некоторое определение, поскольку противополагается небытию,— кроме того, большинство этих систем, начиная с учения элейца Парменида и кончая Identitätsphilosophie [2] Шеллинга, признавая по справедливости понятие абсолютного *началом* философии, вместе с тем ошибочно принимают это понятие в той же его неопределенности или потенциальности и за *конец* философии, вследствие чего у них необходимо все философствование сводится к простому утверждению этого безразличного абсолютного (или абсолютного безразличия) против всякой определенной дейст-

вительности, то есть к простому отрицанию этой последней. Истинная же философия, или цельное знание, исходя от понятия абсолютной потенции, полагает как конец или последний результат философии тоже абсолютное, но уже *осуществленное*, то есть в полной его определенности и всецелой действительности, причем сама философия является как органическое развитие первоначального понятия об абсолютном, как неопределенной потенции в действительную всецело-определенную его идею. Таким образом, и здесь абсолютное является как начало и конец, альфа и омега философии, но в различном смысле: первое понятие абсолютного и окончательная идея его относятся между собою, как семя растения к тому же растению, вполне развитому и плодоносному; школьная же философия довольствуется одним семенем истины, засушив его отвлеченными формулами.

Если идея вообще есть определенность абсолютного, то понятно, что уже первое логическое выражение идеи *нечто* при всей своей скудости представляет уже некоторое определение. Идея есть нечто — в этом содержится необходимость дальнейшего развития. Ибо если идея есть нечто, то что же она такое? В самом деле, нельзя быть нечто или что-нибудь вообще, ибо в самом понятии *«нечто»* или *«что-нибудь»* содержится отрицание его общности и требование определенного, особенного содержания, которое (содержание) в самом этом понятии еще не дается. Когда я говорю *что-нибудь*, то предполагаю что-нибудь определенное, хотя и не указываю в этом понятии *что именно*. Таким образом, неопределенность понятия *«нечто»* или *«что-нибудь»* есть относительная и, так сказать, предварительная, требующая своего снятия. Итак, в чем же состоит это первоначальное нечто, какое дальнейшее содержание существенной идеи, а в ней и сверхсущего абсолютного? Постепенным ответом на этот вопрос является все последующее изложение. Но прежде чем перейти к развитию дальнейших определений Идеи, необходимо по поводу уже изложенного сделать следующие четыре замечания.

Первое. Все относительные определения уже заключаются implicite в тех первоначальных определениях, которые под именем основных определений составляли предмет предыдущей главы; они заключались в них именно как их отношения, и, рассматривая теперь особенно эти относительные определения, мы только полагаем их explicite. Они встречались нам уже при изложении первых начал, но тогда мы не останавливали на них внимание, потому что не они были собственным предметом или целью нашего

изложения; теперь же мы делаем их именно такою целью, и это совершенно соответствует общему закону органического развития, по которому никакой элемент или определяющая форма организма не создается вновь, а только полагаются explicite те, которые уже имелись в зародыше. Другими словами, в ходе развития особенные элементы или члены организма, бывшие первоначально поглощенными, невыделенными, становятся каждый как частная цель, так что можно сказать, что развитие состоит в том, что организующая сила жизни последовательно останавливает свое внимание и свою деятельность на отдельных элементах, чтобы потом свести их к новому единству. Разумеется, что в развитии логических определений роль этой организующей силы играет мыслящий ум. Такое же выведение логических категорий, при котором каждая являлась бы разом и впервые на своем диалектическом месте, возникая непосредственно из своей предыдущей,— такое выведение должно быть признано совершенно невозможным. Первоначальный ум, обусловливаемый абсолютным Логосом, полагает относительные определения, но так как эта чистая деятельность первоначального ума не может подлежать времени, а есть, следовательно, вечная в положительном и безусловном смысле этого термина, то все эти определения существуют вечно совместно одни с другими, а равно и с основными началами сущего, сущности и бытия, и все они находятся во взаимодействии, определяя друг друга. Поэтому невозможно рассматривать основные определения в безусловной отдельности от относительных, и наоборот. Во всяком случае и в абсолютном логические определения возникают не одно из другого, а все одинаково из самого Логоса посредством первоначального ума. Наш же ум не производит их ни одно из другого, ни из самого себя, а, напротив, сам в своей логической деятельности обусловливается этими определениями как уже данными независимо от него и затем только воспроизводит их своим мыслительным процессом в их нормальном соотношении и единстве, или, как сказано, организует их для себя.

Второе. Всякий акт чисто логического мышления, состоящий в различении и соединении, сводится как к своей первоначальной форме к закону тождества, то есть A = A. Здесь, очевидно утверждая тождество первого и второго A, мы тем самым утверждаем и их различие, ибо без последнего невозможно и первое. В самом деле, так как сравнивать и отождествлять между собою можно только несколько, по крайней мере два по числу различных предмета, то,

сравнивая и отождествляя А с самим собою, мы тем самым раздвояем его, то есть различаем его от самого себя или полагаем его как другое самому себе или для себя; но вместе с тем в этом самом противоположении убеждаемся в формальном тождестве его с самим собою, ибо другое А не имеет никакого иного содержания, ничем формально не отличается от первого, есть то же самое А, только положенное другой раз, то есть различие между ними не касается их содержания или сущности, а только акта их утверждения или существования; другими словами, это различие есть только нумерическое. Таким образом, основной логический закон или общая форма мышления выражает единство того же и другого или тождества и различия, но не в одном и том же отношении, что было бы противоречием, а в разных отношениях, именно тождество по сущности или содержанию и различие по существованию или акту утверждения. Закон тождества или не имеет никакого смысла (таковым он обыкновенно принимается в формальных логиках), или же имеет следующий смысл: то самое, что раздвояется или различается само от себя *по существованию* или *акту своего утверждения*, вместе с тем тождественно себе или едино *по сущности* своей или *содержанию*. Только в этом смысле понимаемый закон тождества становится плодотворным и получает определяющее значение не только для логики, но и для всей философии. Но при этом необходимо помнить следующее различие. Для нас, поскольку мы существуем во времени, различие чего бы то ни было по существованию или акту утверждения может сводиться к простому различию во времени или в моменте утверждения. Так, когда мы высказываем А = А, то различие между вторым и первым А состоит лишь в том, что они нами мыслятся в два различные, один за другим следующие момента времени, ибо нельзя в один момент времени, в одном временном акте мыслить А в двух положениях, или два раза полагать это А; таким образом, все необходимое различие по существованию между ними сводится к тому, что второе А существует в другой момент времени, нежели первое, или что акт, которым мы мыслим второе А, есть нумерически другой, нежели тот, которым мы мыслим первое,— только нумерически другой, ибо во всем остальном эти два акта тождественны, то есть не только они имеют одно и то же содержание, именно А, но и самый *способ* их существования, или способ, каким они утверждают свое содержание, совершенно одинаков, поскольку оба суть одинаковые акты одного и того же чисто логического мышления. Но если здесь различие существо-

вания сводится к различию времени, то это является немыслимым в применении к первоначальной деятельности самого абсолютного Логоса, которая не может подлежать времени. Следовательно, в нем различие по существованию касается самого способа существования, то есть это различие состоит не в том, что одно и то же содержание полагается в различные моменты времени, а в том, что *одно и то же содержание различным способом полагается или утверждается*, а именно: во-первых, как представляемое, во-вторых, как желаемое и, в-третьих, как чувствуемое. Лишь вследствие такой тройственности модусов, а следовательно, и субъектов при тождестве содержания возможно совместное утверждение без всякого различения времени, то есть утверждение в едином моменте, или, что то же, в единой вечности. Посему когда первоначальный ум представляет какое-нибудь различие, то действительное основание этого различия заключается не в представлении или мышлении, а в воле и чувстве, представление же дает только самую форму различия. Здесь заключается неразрывная связь и неразрешимый узел, соединяющий между собою три способа бытия, а ими и трех субъектов, тем модусам соответствующих.

Третье. В определении того же и другого implicite и непосредственно заключается несколько других определений, которые и могут быть из них прямо выведены. Из этих определений, так же полярных или соотносительных, как и рассмотренное выше, считаем нужным указать особенно на два. Первое есть *единое* и *многое*. То же или само как такое есть одно, в различении же или положении другого тем самым полагается множественность; другими словами, различаясь или полагая себя как другое, оно размножается, следовательно, единство их есть единство одного и многого. Так как различаться может только многое (ибо и одно, различаясь, тем самым становится многим, или размножается, не переставая быть единым в силу общего закона всякой деятельности и совмещая в себе таким образом субстанциональное единство с феноменальной множественностью), а, с другой стороны, множественность может быть только при *различении* многих (в силу закона identitatis indiscernibilium [3]), то эти два определения являются лишь двумя выражениями или двумя субъективными сторонами одного и того же понятия. Другое соотносительное определение, вытекающее из нашего первого определения, есть *безусловное* и *относительное.* Мы называем безусловным то, что не определяется ничем иным, не имеет вне себя ничего другого как условия

своего бытия. Таким образом, то же самое как такое или само по себе есть безусловное, различаясь же или полагая другое, к которому оно относится, оно тем самым становится относительным. Очевидно, что когда две вещи относятся между собою, то они должны первее быть вне отношения, то есть безусловно, ибо если бы они были ничем или ничем не были вне отношения, то есть сами по себе или безусловно, то и отношение их было бы отношением ничего к ничему, то есть его не было бы совсем, ибо ничто к ничему и относиться не может. Таким образом, тем самым, что что-нибудь относительно, оно же и безусловно, или *все относительное безусловно*. Но точно так же и *все безусловное необходимо относительно*, ибо оно, отличаясь от относительного как другого, тем самым находится с ним в отношении, то есть само относительно. В самом деле, когда мы мыслим безусловное, то в этом понятии самом по себе нет никакого положительного содержания; как уже показывает отрицательная форма этого термина, под безусловным разумеется только отсутствие того, что мы называем условным или относительным; этим исчерпывается все чисто логическое содержание этого понятия, которое, таким образом, имеет совершенно отрицательное значение. Как логическое понятие безусловное, то есть *безусловность*, вполне определяется своим противоположным, следовательно, само есть совершенно условное или относительное, представляя, таким образом, прямое отрицание своего собственного определения. Но при такой диалектике, в которой понятия оказываются прямо противоположными самим себе, что становится с законом тождества? Такая философия, которая рассматривает общие логические определения не как предикаты сущего или сущих, а как чистые абстрактные формы, сами по себе независимые в своей отвлеченности, для которой, таким образом, все исчерпывается чисто логическим, формальным содержанием или общей формой этих определений, так что для нее нет собственно *безусловного, единого, различного* и т. д., а только *безусловность, единство, различие* и т. д., такая чисто формальная философия, будучи последовательною, необходимо должна отрицать закон тождества, что мы и находим действительно у представителя этой философии — Гегеля. Здесь мы должны еще раз остановиться на существенном отличии органической логики от логики Гегеля, что составит:

Четвертое замечание, в котором, впрочем, я ограничусь только несколькими указаниями, так как полную параллель Гегелевой логики и логики органической удобнее

будет сделать после изложения этой последней. Так как для Гегеля истина представляется только с ее формальной стороны, со стороны чистого мышления, то для него все логические определения не суть предикаты сущего или сущих, а утверждаются сами по себе в своей отвлеченности, так что, например, определение самого или того же является у него только как общее понятие самости или тождества, а определение другого — только как общее понятие «быть другим», то есть понятие инобытия или различия. Следовательно, по Гегелю, тождество того же и другого есть тождество тождества и различия, иначе — тождество себя и своего противоположного. И в самом деле, это утверждение, что абсолютная идея в самой общей своей форме есть тождество тождества и различия или себя и своего противоположного, составляет основное положение всей Гегелевой логики, и следовательно, и всей его философии; для одних это парадоксальное положение есть (или, лучше сказать, было, ибо теперь едва ли найдутся на всем свете чистые гегельянцы, что, разумеется, не мешает гегельянству иметь и теперь и впредь огромное значение в философии и в науке) высшая формула самой абсолютной истины; для других же оно есть просто абсурд, и вся основанная на этом абсурде философия Гегеля является бредом сумасшедшего или же наглою галиматьей шарлатана (таково, как известно, мнение знаменитого Шопенгауэра); в действительности же это есть только одностороннее, и притом отрицательное, выражение истины, утверждаемое как ее абсолютное и положительное выражение и в этом смысле несомненно ложное. Мы видели в самом деле и еще более увидим впоследствии, что чисто логические категории имеют характер относительный и диалектический. Каждая из них, взятая в своей отдельности или отвлеченности, переходит в свою противоположную, оказываясь, таким образом, неистинною в этом виде, и, следовательно, истина их или идея заключается в их единстве. Но это единство немыслимо без различий (ибо то, что не различается, не может и соединяться), и так как таких различий нет в этих определениях самих по себе или отвлеченно взятых, ибо в этом виде они переходят друг в друга, то требуемое различие может являться, лишь поскольку эти определения суть действительные отношения некоторых сущих, или, грамматически говоря, сказуемые некоторых подлежащих. Таким образом, эти чисто логические определения как относительные предполагают другие основные или субстанциальные определения, с которых мы и начали наше изложение. Мы знаем, что логические определения

как полагаемые в мышлении не суть первоначальны, ибо мышление предполагает мыслящего, а мыслящий предполагает волящего и чувствующего. Мыслящий ум в определении самости или тождества полагает, очевидно, самого себя для себя, а в определении другого полагает волящего духа и чувствующую душу как мыслимые или для него и тем производит их в этом качестве, ибо хотя они суть сами по себе, но как мыслимые могут полагаться только умом. Таким образом, если первоначальные субъекты действительно различаются посредством логических определений, то это различие не зависит исключительно ни от самих сущих, ни от логических определений самих по себе. Ибо в самом деле логические определения (то же и другое, единое и многое, безусловное и относительное и т. д.) выражают, очевидно, некоторые отношения, но отношение необходимо требует относящихся (ибо без этого оно превращается в пустое слово), а, с другой стороны, относящиеся как такие требуют известного способа или формы отношения, так что логические определения получают от сущих свою действительность, а сущие получают от логических понятий свою форму или определенность. Но не так для Гегеля, который не признает ничего, кроме чисто логических или относительных определений, и с них прямо начинает свою философию *. Предполагать сущего или сущих он не может, так как его первое начало есть чистое отвлеченное бытие или понятие an sich. Субъект является для него только как один из последующих моментов в саморазвитии чистого понятия, как одна из форм логического бытия, а не как сущий. Поэтому для него все логические определения суть сказуемые без подлежащих, отношения без относящихся. В таком виде они теряют всякую действительную определенность, становятся текучими, каждое из них беспрепятственно переходит в свое противоположное, и констатирование этого тождества или безразличия противоположных определений, взятых в их отвлеченности, или указание их текучести составляет всю суть Гегелевой диалектики. Если для нас то обстоятельство, что логические определения сами по себе, в отвлеченной форме (то есть без всякого субстанциального содер-

* Под *бытием*, с которого Гегель начинает свою логику, он разумеет не способ или модус самоположения сверхсущего (в каковом смысле бытие есть одно из основных и положительных определений), а только общее понятие бытия, отвлеченное от всяких признаков и никакому субъекту не принадлежащее; в этом смысле бытие имеет, очевидно, характер чисто относительный и совершенно отрицательный, вследствие чего и равняется понятию *ничто*.

жания или как сказуемые без подлежащих), переходят одно в другое и противоречат, таким образом, закону тождества,— если это обстоятельство, говорю я, доказывает нам неистинность той отвлеченной формы, то Гегель, напротив, признавая эту отвлеченную форму за абсолютную истину, из указанного противоречия заключает только о неистинности закона тождества; отсюда ясно, что отрицание этого закона со стороны Гегеля есть только необходимое следствие того принципа отвлеченного рационализма или формализма, которого этот философ есть крайний и самый последовательный представитель, так что и с этой отрицательной стороны Гегелева философия имеет важное значение как блистательное reductio ad absurdum [4] целого философского направления в его исключительности.

2) *Определения причины и действия. Их единство или действительность. Вещь о себе и явление*

Мы имеем различие того же и другого. А различает от себя В как свое другое. Поскольку само А различает от себя это свое другое, поскольку это последнее существует для него, оно, очевидно, им же самим полагается. Если я различаю от себя что-нибудь или ставлю что-нибудь перед собою как объект, то в этом различении или в качестве моего представления предмет этот полагается мною самим. Всякий объект как существующий для субъекта, или как его представление, есть, очевидно, действие самого субъекта. Итак, В, поскольку А различает его от себя, или представляет как свое другое, есть положение или *действие* самого А, следовательно, А есть его *причина*. Иными словами, то же или само есть причина своего другого как такого.

Это есть одна сторона дела, и та философия (субъективный идеализм), которая ограничивается этою стороною, или одностороннюю истину принимает за истину всецелую, необходимо приходит к таким заключениям, которые не только находятся в бессильном противоречии с действительностью, но и логически немыслимы. В самом деле, другое не может быть только действием того же, объект не может быть только продуктом субъекта. Вследствие относительности этих понятий само или то же мыслимо только по отношению к другому, следовательно, оно как такое предполагает другое или определяется им. В этом смысле оно само есть столько же действие своего другого, как и другое есть его действие. Вообще причина как такая есть только причина действия и без него не есть причина. Следовательно, причина как такая зависит от своего действия

и им определяется, другими словами, действие есть причина своей причины, или причина есть действие своего действия. Итак, абстрактно говоря, нет, собственно, ни причины, ни действия; логическое различие между ними в такой отвлеченности оказывается призрачным. Но оно получает свое настоящее значение, если мы будем рассматривать эти понятия в их истинном смысле, то есть как сказуемые известных подлежащих.

Как мы видели, то, что для известного подлежащего как того же или самого есть только его другое, то само по себе есть такое же подлежащее, как и первое, которое для него точно так же является другим. Если другое обозначилось у нас как действие, а то же — как причина, то мы должны сказать, что нечто, будучи действием по отношению к известному подлежащему, само по себе есть такая же причина, как и то подлежащее, или, говоря точнее, имеет свою особенную, независимую от этого подлежащего причину. Итак, другое не есть исключительно ни действие первого подлежащего как того же, ни причина его. Оно есть и то и другое, но в различных отношениях. Как существующее для этого подлежащего оно есть его действие, но оно не могло бы для него и существовать, то есть это подлежащее не могло бы и полагать его, если бы само не определялось другим — не другим как этим действием, которое как такое не существует первее этого подлежащего, а другим как собственной причиной этого действия, то есть другим подлежащим. Итак, другое, существующее для известного подлежащего, не есть, собственно, ни действие, ни причина, а взаимодействие между этим и другим подлежащим. Всякое действие, таким образом, есть взаимодействие двух подлежащих и имеет необходимо по крайней мере две причины.

Из сказанного ясно, что первоначальные подлежащие находят свою связь или единство не в понятиях причины и действия, причем между ними было бы одностороннее подчинение, а только в понятии взаимодействия или действительности, при котором они сохраняют свою самостоятельность. Итак, в этой категории идея или истина определяется как взаимодействие основных подлежащих, которые в этом взаимодействии различаются по относительным определениям причины и действия. Это взаимодействие основных подлежащих есть их *действительность*. Причина недействующая, очевидно, не имеет действительности, она получает ее только через свое действие; всякое же действие причины есть ее взаимодействие с другой, ибо нельзя действовать на ничто или в ничем.

Таким образом, основные подлежащие сами по себе, в своей отдельности или отвлеченно друг от друга, суть только потенции, не имеют действительности и получают ее только в своем взаимодействии, то есть в идее. Итак, идея есть их действительность. Соединяя это определение с тем, которое мы получили в предыдущей категории, мы находим, что идея есть *нечто действительное* или *некоторая действительность*.

Из определений причины и действия прямо вытекают определения *вещи о себе* и *явления*. Мы называем явлением всякое для нас существующее или нам явное (отсюда явление, φαινομενον — от φαινεσϑαι) действие, обусловленное, с одной стороны, воспринимающим субъектом, а с другой — некоторою производящею независимою от воспринимающего субъекта причиною, которая как такая не может быть непосредственно явной, а обнаруживается только в своем действии или явлении; независимо же от него мы приписываем этой причине собственное о себе бытие и называем ее о себе сущим, самосущим или вещью о себе — Ding an sich *. Таким образом, явление есть действие вещи о себе, вещь же о себе есть собственная или производящая причина явления. Ибо если и разуметь явления в смысле субъективного идеализма, то есть как чисто идеальные представления творчески мыслящего субъекта, то и тогда предметный характер этих представлений, фактически им присущий, может зависеть только от того, что субъект вызывается или определяется к произведению этих представлений или явлений чем-то от него независимым, что и имеет значение материально-производящей причины этих явлений (субъекту же всегда принадлежит только значение формальной причины). Это допускается не только Кантом в его Ding an sich, но и Фихте в его absolute Schranke [5], равно как и Беркли в его понятии Божества, вызывающего в нас идеи.

Возвращаясь к понятиям о себе бытия и явления как чисто логическим определениям, легко видеть, что они имеют смысл только как сказуемые известных подлежащих, причем оба могут принадлежать одному и тому же подлежащему в различных отношениях, и не только могут, но и должны. О себе сущий субъект необходимо заключает и инобытие или явление, ибо понятие о *себе* предполагает различение себя и другого, следовательно,

---

* Сохраняю выражение «вещь о себе» как буквальный перевод Ding an sich не потому, чтобы я считал этот термин Канта вполне точным и адекватным, а потому, что он вошел во всеобщее употребление в философии и было бы практически неудобно заменить его другим.

отношение к этому последнему или действие на него, то есть явление. С другой стороны, явление, то есть бытие для другого, предполагает того, который есть для другого; явление предполагает являющегося, который уже помимо этого своего отношения не может быть сам явлением и, следовательно, есть о себе сущий или вещь о себе.

Ясно также, и уже не раз было мною указано, что бытие для другого или явление совпадает с формой познания вообще, так что эта форма по самому понятию своему не может быть ничем, кроме явления. Если в самом деле быть явлением по логическому смыслу — значит только быть для другого и если точно так же быть познаваемым по логическому смыслу — значит только быть для другого, то, очевидно, эти два понятия, как вполне покрываемые одним третьим, равны между собою. Но так как, с другой стороны, явление невозможно без являющегося, то и всякое познание, будучи формально явлением, относится к этому являющемуся или сущему о себе, которое, таким образом, как никогда не могущее всецело перейти в форму познания, поскольку являющееся не может совпасть с явлением, есть в этом смысле непознаваемое, и опять-таки оно есть единственно познаваемое, поскольку всякое познание к нему относится как к своему субстанциальному содержанию, и то, о чем данное содержание познается, о чем данные предикаты или атрибуты утверждаются, есть именно это сущее; как всякое мое познание о вас есть, несомненно, явление, но вы сами, о которых я это познаю или которых я в этом познаю, уже не составляете явления, а являющееся, которое становится для меня как другого, производит во мне это познание и в нем мною познается.

Если по самому понятию всякое явление есть явление сущего или вещи о себе, то точно так же и во всяком познании познается нечто об этом сущем, и из того, что сущее о себе как такое никогда не может перейти в форму познания, то есть стать само познанием, очевидно, не следует, чтобы оно было безусловно непознаваемо, ибо быть познанием и быть познаваемым суть два понятия, совершенно различные.

Вследствие отвлеченного характера школьной философии, обособлявшей логические понятия и утверждавшей их в такой исключительности, многие школьные философы не признавали и доселе не признают необходимую познательность (в вышеобъясненном смысле этого слова) о себе сущего, несмотря на простоту и ясность этой истины, а один из величайших между этими философами, Кант, с особенной резкостью настаивает на противоположности

о себе сущего, Ding an sich, и мира явлений как двух безусловно отдельных и несовместимых областей. По его утверждению, то обстоятельство, что мы познаем формально только явления, делает для нас невозможным познание вещи о себе; тогда как на самом деле можно с одинаковым правом утверждать как то, что мы познаем только явления, так и то, что мы познаем только вещь о себе,— это зависит от значения слова *«познавать»*, причем, очевидно, нельзя брать по произволу одно из этих значений, когда оба одинаково необходимы и не только вполне совместны, но и предполагают логически друг друга. Многие важные ошибки в философии происходят от простой неточности в постановке логических вопросов. Если бы Кант вполне ясно определил логическое отношение между понятиями явления и вещи о себе, а также между понятиями познанное и познаваемое, вместо того чтобы ограничиваться в этом пункте неопределенными и фигуральными выражениями, то он, вероятно, избежал бы того заблуждения, которое оказалось таковым для его философии и привело к ее саморазложению. Уже Фихте, а потом Шеллинг и Гегель окончательно отвергли безусловную противоположность между Ding an sich и явлением, хотя они, особенно последний, как мы сейчас увидим, впали в противоположную крайность. Зато в более поверхностной философии, которая игнорирует все то, что у Канта было истинного и великого,— его трансцендентальную эстетику, то есть учение об идеальности форм пространства и времени, и его учение о различении эмпирического и умопостигаемого характера и о соединении трансцендентальной свободы с феноменальною необходимостью,— в той, говорю я, поверхностной философии, которая не способна оценить и потому игнорирует «эти лучшие алмазы в философском венце Канта», указанное заблуждение этого великого мыслителя сделалось ходячей басней, и его стали на все лады повторять такие quasiфилософы, которые, не имея за собой заслуг Канта, должны были бы по крайней мере избегать его ошибок.

В серьезной же философии алогическое разделение, или безусловный дуализм между Ding an sich и явлением был навсегда устранен Гегелем; но он, как сказано, впал в противоположную крайность и отождествил явление с являющимся, что, собственно, сводится к отрицанию этого последнего. Развитию такого взгляда посвящена в особенности вторая часть Гегелевой логики — über das Wesen. Основание этого нового заблуждения — нового, впрочем, только в европейской философии, ибо в Индии за

две тысячи с лишком лет до Гегеля философы буддизма проводили такое отождествление сущего с явлением, или отрицание всякого сущего, с гораздо большею последовательностью и смелостью, чем сам Гегель,— основание этого заблуждения заключается в самом общем принципе Гегелевой философии, по которому он не признавал никакого действительного и первоначального подлежащего логических предикатов или определений, а брал эти определения сами по себе в их общности или отвлеченности. Но о себе сущее есть именно постоянное подлежащее явлений и, следовательно, не могло быть допущено Гегелем как нечто действительное, а является у него как только одно из ограниченных рефлексивных понятий, снимаемых в абсолютном диалектическом процессе.

Истинным во взгляде Гегеля остается, несомненно, только то, что определения Ding an sich и явления имеют характер относительный, а не безусловный, как предполагал Кант. Вследствие этой относительности нельзя сказать просто, чтоб некоторое *а* или *x* было о себе сущим, или вещью о себе, а некоторое *в* или *у* было явлением; ибо всякое *а* и *в*, *x* и *у* есть необходимо в одно и то же время и о себе сущее, и явление, только в различных отношениях и степенях. По той же причине нельзя сказать, что метафизическая философия имеет своим предметом только сущности или вещи о себе, а положительная наука изучает только явления, ибо в таком случае и метафизика и наука имели бы своим предметом нечто несуществующее и даже логически невозможное. На самом же деле обе эти отрасли человеческого знания имеют своим предметом *сущее, как оно является*, или в явлениях познают нечто о сущем, которое в явлениях обнаруживается, и, следовательно, между ними нет и не может быть безусловной и коренной противоположности, а есть только относительное и степенно́е различие, поскольку наука познает сущее преимущественно в крайних или обусловленных явлениях или эффектах, метафизика же познает его в явлениях первоначальных или обусловливающих — иначе, в определяющих причинах.

Собственно говоря, нет ни вещи о себе, ни явления, а есть единое абсолютно-сущее, которое есть и альфа и омега, единое и все, начало и конец, которое в своей всецелости заключает и абсолютное о себе бытие, и начало всех явлений, и все остальные существа и существования представляются только различными степенями его самоположения или проявления. Это мы лучше поймем, когда будем говорить о цельных определениях идеи. Теперь же

я замечу, что только при правильном взгляде на относительный характер определений о себе бытия и явления, как различных без разделения и соединенных без смешения, можно верно и удовлетворительно понимать другие специальные отношения в области метафизики, как, например, отношение Божества к миру, духа к природе, души к телу, а без этого необходимо прийти или к безразличному монизму и монологизму, в котором исчезают все определения и получается диалектический туман, где всякое определение может приниматься за всякое другое, как по французской пословице la nuit tous les chats sont gris [6], или же тот ограниченный дуализм, который, разделяя безусловно первые начала бытия, превращает мир и природу в мертвую машину, а из божества и духа делает какие-то импотентные призраки.

3) *Определения материи и формы*

Все действия, воспринимаемые представляющим умом, или все явления, в нем происходящие, как его внутренние состояния необходимо получают его собственные определения или определяются его собственной природой. Таким образом, представляющий ум необходимо дает *форму* явлений, ибо очевидно, что нечто может существовать для него и в нем только в форме его собственного бытия. То же, что подлежит этой форме, то есть действующие на него вещи или субъекты, составляют тем самым *материю* явлений, и если, как мы сказали, всякое действие или явление предполагает две по крайней мере взаимодействующие причины, то одна из них — воспринимающий субъект или ум — есть причина формальная, а другая — то, что на него действует,— есть причина материальная.

Но если представляющий ум может представлять и действовать только по определению собственной своей природы или бытия и, следовательно, дает необходимую форму всем явлениям для него существующим, то точно так же должно быть, очевидно, сказано и о других подлежащих. Дух и душа точно так же должны воспринимать и действовать лишь по определениям своей собственной природы, они также в этом смысле дают форму явлениям, и для них ум может быть только материальной причиной. Итак, каждый из подлежащих для себя есть форма, а другие являются для него как только материя. С этой стороны, таким образом, различные подлежащие исключают друг друга; они не могут иметь своего единства в определении формы как субъективной, исключительно принадлежащей каждому из них. Следовательно, свое необходимое единство они могут иметь только в некоторой общей объективной

форме. Эта форма не может заключаться ни в одном из трех подлежащих как таких или в отдельности взятых, ибо как такие они имеют лишь субъективную исключительную форму, не представляющую никакого основания для объективного единства; следовательно, они могут иметь необходимую общую форму только в том, что для всех них одинаково есть общее и объективное, то есть в идее.

Итак, идея есть форма. Но если бы она была только формой и, следовательно, материю свою имела бы не в себе самой, а в трех подлежащих, то она не могла бы быть их действительным и объективным единством. В самом деле, мы имели бы, очевидно, логический круг: с одной стороны, три подлежащие должны бы были иметь свое единство в идее как форме, с другой стороны, эта самая идея как только форма, следовательно, лишенная всякого собственного содержания или материи, могла бы определяться только как общее единство подлежащих, и, таким образом, мы не могли бы уйти далее того тождесловия, что единство подлежащих состоит в их единстве. Не подлежит сомнению, что всякое единство возможно только под общею формой единства, но столь же несомненно, что одной этой формы недостаточно. Чтобы быть действительным, принцип единства должен иметь особенное положительное содержание или материю. Поясню это конкретным примером.

Многие, весьма, впрочем, почтенные, люди, будучи огорчены господствующей в наши дни анархией умов, как на средство против нее, как на объединяющее начало человечества указывают на то, что они называют общественными идеалами. Было бы напрасно искать под этими словами значение, предполагать в них какое-нибудь определенное содержание: ими выражается только формальное требование объединяющего принципа вообще в виде отвлеченных понятий общественности, братства, общей цели и т. п. Таким образом, на вопрос: чем можно внутренно объединить общество? — отвечают: общественными идеалами, а на вопрос: в чем же состоят общественные идеалы? — отвечают: во внутреннем единстве общества, не подозревая, что не двигаются с места внутри логического круга. Между тем здесь уже вполне очевидно, что общее, отвлеченное понятие общественного единства (которое, конечно, ничего не выигрывает от того, что его украшают громким именем идеала), будучи лишено всякого положительного содержания, не может производить и никакого действия. Объединить человечество вопреки совершенно реальной и могучей силе эгоизма, разъединяющей людей,

есть задача трудная и для богов, а разрешить ее посредством отвлеченных идеалов, то есть, собственно, понятия об идеале, так же невозможно, как посредством картонной пушки пробить каменную стену. В действительности, когда народы и общество внутренно объединялись, то основанием этого единства или объединяющим и связующим началом являлись не отвлеченные идеи и идеалы, а положительные, определенным содержанием обладающие религии (которые, может быть, и имя свое получили от этой связующей силы, им присущей: religio — от religare). Если бы даже доселе существовавшее в человечестве религиозное, то есть связующее, содержание оказалось недостаточным, то из этого, по здравому разуму, вовсе не следует, чтобы нужно было отказаться от всякого положительного содержания, а только то, что старое содержание должно быть заменено новым или преобразовано. Те же, кто не может указать такого нового содержания или даже по принципу отрицает заранее всякое религиозное, то есть связующее, начало, лучше бы поступали, если бы не жаловались на умственную анархию и не предлагали бы в качестве объединяющих начал такие пустяки, которыми, по немецкому выражению, и собаки из-за печки не выманишь.

Но возвратимся к нашим определениям. Мы нашли, что идея не может быть только формой, имеющей свою материю или содержание в чем-нибудь другом, а что она, следовательно, сама в себе должна иметь свою материю и быть, таким образом, столько же материей, сколько и формой, то есть единством того и другого. Итак, идея есть единство или синтез материи и формы. Только таким синтезом образуется *определенное существование* или *реальность*. Всякая реальность состоит в определенном соединении материи и формы. Итак, идея как единство материи и формы есть реальность и определенное существование *. Соединяя это новое определение с прежними, мы получаем положение, что *идея есть нечто действительно и определенно существующее*, или *некоторая действительная реальность*, или, выражая эти понятия одним словом, что *идея есть существо.*

Примечание. Между понятиями действительности и реальности есть логически ясное, хотя эмпирически всегда относительное различие. Нечто имеющее внутрен-

* Форма без материи имеет общую определенность, но не имеет собственного существования. Материя без формы имеет существование как потенция или сила, но не имеет никакой определенности. Соединение же их обладает и тем и другим и есть, таким образом, определенное существование или реальность.

нюю действительность может не быть реализовано и не имеет, следовательно, реальности. Творческая идея художника имеет действительность, но лишена реальности, пока не будет осуществлена во внешнем материале. Действительность и реальность относятся между собою как производящее и произведенное, как natura naturans и natura naturata. Несмотря на это ясное логическое различие двух понятий, не все новые языки имеют по два слова для их обозначения. Тогда как в русском и немецком языках кроме слов *реальность, Realität*, которые общи им с французским *réalité* и английским *reality*, будучи взяты из одного общего источника — латинского языка,— тогда как, говорю, в русском и немецком кроме этого общего слова есть особенное коренное слово *«действительность»*, *«Wirklichkeit»*, так что оба эти сродные, но различные понятия имеют определенное соответствующее выражение,— во французском и английском, напротив, одно слово, обозначающее реальность, служит и для обозначения действительности, так что здесь оба понятия отождествляются, или, собственно, понятие действительности исчезает, будучи поглощено понятием реальности *. В силу своего языка француз и англичанин могут признавать только реализованную, вещественную действительность, ибо для выражения нереальной собственной действительности у них нет слова. Этому соответствует склонность этих народов придавать значение только тому, что реализовано в твердых, определенных формах. Повлиял ли здесь недостаток языка ** на характер народного ума, или же, наоборот, реализм народного характера выражается в отсутствии слов для более духовных понятий, ибо ум народный творит себе язык по образу и подобию своему, как бы то ни было, это обстоятельство весьма характеристично. Отождествление существования вообще с существованием вещественным или исключительное признание этого последнего и отрицание всякой вещественной действительности выразилось в английском языке особенно резко в том, что для понятия *«ничто, nichts»* в этом языке употребляется слово *«nothing»*, которое, собственно, значит *не вещь* или *никакая вещь*, и точно так же для понятия *нечто* или *что-нибудь, etwas* — слово *«something»*, то есть *некоторая вещь*. Таким образом, по смыслу этого языка

* Слова *«actualité, actuality»*, которые могли бы соответствовать *действительности, Wirklichkeit*, вообще неупотребительны, а когда и употребляются, то в другом смысле.

** Кроме приведенного примера есть много других, доказывающих этот недостаток; два из них будут сейчас указаны.

только вещественное бытие, только вещь есть нечто, а то, что не есть вещь, тем самым есть ничто: what is no thing is nothing of course. С таким же грубым реализмом англичанин говорит *nobody, somebody*, то есть *никакого тела, некоторое тело*, вместо *никто, некто*. Французский язык представляет эту особенность не так резко (хотя и в нем нечто — *quelque chose*), но зато в других случаях он еще гораздо беднее английского. Так, он имеет только одно слово *«conscience»* для выражения двух столь различных понятий, как *сознание* и *совесть*, точно так же существо и бытие выражаются по-французски одним словом *«être»*, а дух и ум — одним словом *«esprit»*. Неудивительно, что при такой бедности языка французы не пошли в области философии дальше первых элементов умозрения, установленных Декартом и Мальбраншем; вся последующая их философия состоит из отголосков чужих идей и бесплодного эклектизма *. Подобным же образом и англичане вследствие грубого реализма, присущего их уму и выразившегося в их языке, могли разрабатывать только поверхность философских задач, глубочайшие же вопросы умозрения для них как бы совсем не существуют.

---

* Так, Кондильяк был только карикатурой Локка, Сен-Мартен в наиболее зрелых своих произведениях является только последователем Якова Бема, Мэн де Биран передает своими словами Фихте, а другие, так называемые спиритуалисты, или повторяют Декарта, или же пародируют Шеллинга и Гегеля.

ТРИ РЕЧИ
В ПАМЯТЬ ДОСТОЕВСКОГО

ПРЕДИСЛОВИЕ

В трех речах о Достоевском я не занимаюсь ни его личной жизнью, ни литературной критикой его произведений. Я имею в виду только один вопрос: чему служил Достоевский, какая идея вдохновляла всю его деятельность?

Остановиться на этом вопросе тем естественнее, что ни подробности частной жизни, ни художественные достоинства или недостатки его произведений не объясняют сами по себе того особенного влияния, которое он имел в последние годы своей жизни, и того чрезвычайного впечатления, которое произвела его смерть. С другой стороны, и те ожесточенные нападки, которым все еще подвергается память Достоевского, направлены никак не на эстетическую сторону его произведений, ибо все одинаково признают в нем первостепенный художественный талант, возвышающийся иногда до гениальности, хотя и не свободный от крупных недостатков. Но та идея, которой служил этот талант, для одних является истинной и благотворной, а другим представляется фальшивой и вредной.

Окончательная оценка всей деятельности Достоевского зависит от того, как мы смотрим на одушевлявшую его идею, на то, во что он верил и что любил. «А любил он прежде всего живую человеческую душу во всем и везде, и верил он, что мы все *род Божий*, верил в бесконечную силу человеческой души, торжествующую над всяким внешним насилием и над всяким внутренним падением. Приняв в свою душу всю жизненную злобу, всю тяготу и черноту жизни и преодолев все это бесконечной силой любви, Достоевский во всех своих творениях возвещал эту победу. Изведав *божественную* силу в душе, пробивающуюся через всякую человеческую немощь, Достоевский пришел к познанию Бога и Богочеловека. *Действительность* Бога и Христа открылась ему во *внутренней* силе любви и всепрощения, и эту же всепрощающую

благодатную силу проповедовал он как основание и для внешнего осуществления на земле того царства правды, которого он жаждал и к которому стремился всю свою жизнь» *.

Мне кажется, что на Достоевского нельзя смотреть как на обыкновенного романиста, как на талантливого и умного литератора. В нем было нечто большее, и это большее составляет его отличительную особенность и объясняет его действие на других. В подтверждение этого можно было бы привести очень много свидетельств. Ограничусь одним, достойным особого внимания. Вот что говорит гр. Л. Н. Толстой в письме к Н. Н. Страхову: «Как бы я желал уметь сказать все, что я чувствую о Достоевском. Вы, описывая свое чувство, выразили часть моего. Я никогда не видал этого человека и никогда не имел прямых отношений с ним; и вдруг, когда он умер, я понял, что он был самый близкий, дорогой, нужный мне человек. И никогда мне в голову не приходило меряться с ним, никогда. Все, что он делал (хорошее, настоящее, что он делал), было такое, что чем больше он сделает, тем мне лучше. Искусство вызывает во мне зависть, ум — тоже, но дело сердца — только радость. Я его так и считал своим другом и иначе не думал, как то, что мы увидимся и что теперь только не пришлось, но что это мое. И вдруг читаю — умер. Опора какая-то отскочила от меня. Я растерялся, а потом стало ясно, как он мне был дорог, и я плакал и теперь плачу. На днях, до его смерти, я прочел «Униженные и оскорбленные» и умилялся» [2]. А в другом, прежнем письме: «На днях я читал «Мертвый дом». Я много забыл, перечитал и не знаю лучше книги изо всей новой литературы, включая Пушкина. Не тон, а точка зрения удивительна: искренняя, естественная и христианская. Хорошая, назидательная книга. Я наслаждался вчера целый день, как давно не наслаждался. Если увидите Достоевского, скажите ему, что я его люблю» **.

Те сердечные качества и та точка зрения, на которые указывает гр. Толстой, тесно связаны с той господствующей идеей, которую Достоевский носил в себе целую жизнь, хотя лишь под конец стал вполне овладевать ею. Уяснению этой идеи посвящены три мои речи.

---

* Из слов, сказанных на могиле Достоевского 1 февраля 1881 г. [1]

** В I томе Собр[ания] соч[инений] Достоевского, приложения, стр. 69 и 67 [3].

ПЕРВАЯ РЕЧЬ

В первобытные времена человечества поэты были пророками и жрецами, религиозная идея владела поэзией, искусство служило богам. Потом, с усложнением жизни, когда явилась цивилизация, основанная на разделении труда, искусство, как и другие человеческие делания, обособилось и отделилось от религии. Если прежде художники были служителями богов, то теперь само искусство стало божеством и кумиром. Явились жрецы чистого искусства, для которых совершенство художественной формы стало главным делом помимо всякого религиозного содержания. Двукратная весна этого свободного искусства (в классическом мире и в новой Европе) была роскошна, но не вековечна. На наших глазах кончился расцвет новоевропейского художества. Цветы опадают, а плоды еще только завязываются. Было бы несправедливо требовать от завязи качеств спелого плода: можно только предугадывать эти будущие качества. Именно таким образом следует относиться к теперешнему состоянию искусства и литературы. Теперешние художники не могут и не хотят служить чистой красоте, производить совершенные формы; они ищут содержания. Но, чуждые прежнему, религиозному содержанию искусства, они обращаются всецело к текущей действительности и ставят себя к ней в отношение рабское *вдвойне:* они, во-первых, стараются рабски списывать явления этой действительности, а во-вторых, стремятся столь же рабски служить злобе дня, удовлетворять общественному настроению данной минуты, проповедовать ходячую мораль, думая чрез то сделать искусство полезным. Конечно, ни та, ни другая из этих целей не достигается. В безуспешной погоне за мнимо реальными* подробностями только теряется настоящая реальность целого, а стремление соединить с искусством внешнюю поучительность и полезность к ущербу его внутренней красоты превращает искусство в самую бесполезную и ненужную вещь в мире, ибо ясно, что плохое художественное произведение при наилучшей тенденции ничему научить и никакой пользы принести не может.

Произнести безусловное осуждение современному состоянию искусства и его господствующему направлению очень легко. Общий упадок творчества и частные посяга-

---

* Всякая подробность, взятая отдельно, сама по себе не реальна, ибо реально только *все вместе*, к тому же реалист-художник все-таки смотрит на реальность от себя, понимает ее по-своему, и, следовательно, это уже не есть объективная реальность.

тельства на идею красоты слишком бросаются в глаза,— и, однако же, безусловное осуждение всего этого будет несправедливо. В этом грубом и низменном современном художестве, под этим двойным зраком раба скрываются залоги божественного величия. Требования современной реальности и прямой пользы от искусства [4], бессмысленные в своем теперешнем грубом и темном применении, намекают, однако, на такую возвышенную и глубоко истинную идею художества, до которой еще не доходили ни представители, ни толкователи чистого искусства. Не довольствуясь красотой формы, современные художники хотят более или менее сознательно, чтобы искусство было *реальною силою,* просветляющей и перерождающей весь человеческий мир. Прежнее искусство *отвлекало* человека от той тьмы и злобы, которые господствуют в мире, оно уводило его на свои безмятежные высоты и *развлекало* его своими светлыми образами; теперешнее искусство, напротив, *привлекает* человека к тьме и злобе житейской с неясным иногда желанием просветить эту тьму, умирить эту злобу. Но откуда же искусство возьмет эту просвещающую и возрождающую силу? Если искусство не должно ограничиваться отвлечением человека от злой жизни, а должно улучшать саму эту злую жизнь, то эта великая цель не может быть достигнута простым воспроизведением действительности. Изображать еще не значит преображать, и обличение еще не есть исправление. Чистое искусство поднимало человека над землею, уводило его на олимпийские высоты; новое искусство возвращается к земле с любовью и состраданием, но не для того же, чтобы погрузиться во тьму и злобу земной жизни, ибо для этого никакого искусства не нужно, а с тем, чтобы исцелить и обновить эту жизнь. Для этого нужно быть причастным и близким земле, нужна любовь и сострадание к ней, но нужно еще и нечто большее. Для могучего действия на землю, чтобы повернуть и пересоздать ее, нужно привлечь и приложить к земле *неземные силы.* Искусство, обособившееся, отделившееся от религии, должно вступить с нею в новую свободную связь. Художники и поэты опять должны стать жрецами и пророками, но уже в другом, еще более важном и возвышенном смысле: не только религиозная идея будет владеть ими, но и они сами будут владеть ею и сознательно управлять ее земными воплощениями. Искусство будущего, которое *само* после долгих испытаний вернется к религии, будет совсем не то первобытное искусство, которое еще не выделилось из религии.

Несмотря на антирелигиозный (по-видимому) характер современного искусства, проницательный взгляд сумеет отличить в нем неясные черты будущего религиозного искусства, именно в двойном стремлении — к полному воплощению идеи в мельчайших матерьяльных подробностях до совершенного почти слияния с текущею действительностью и вместе с тем в стремлении *воздействовать* на реальную жизнь, исправляя и улучшая ее, согласно известным идеальным требованиям. Правда, сами эти требования еще довольно безуспешны. Не сознавая религиозного характера своей задачи, реалистическое художество отказывается от единственной твердой опоры и могучего рычага для своего нравственного действия в мире.

Но весь этот грубый реализм современного художества есть только та жесткая оболочка, в которой до времени скрывается крылатая поэзия будущего. Это не личное только чаяние — на это наводят положительные факты. Уже являются художники, которые, исходя из господствующего реализма и еще оставаясь в значительной мере на его низменной почве, вместе с тем доходят до религиозной истины, связывают с нею задачи своих произведений, из нее почерпают свой общественный идеал, ею освящают свое общественное служение. Если в современном реалистическом художестве мы видим как бы предсказание нового религиозного искусства, то это предсказание уже начинает сбываться. Еще нет представителей этого нового религиозного искусства, но уже являются его предтечи. Таким предтечей был и Достоевский.

По роду своей деятельности принадлежа к художникам-романистам и уступая некоторым из них в том или другом отношении, Достоевский имеет перед ними всеми то главное преимущество, что видит не только вокруг себя, но и далеко впереди себя...

Кроме Достоевского, все наши лучшие романисты берут окружающую их жизнь так, как они ее застали, как она сложилась и выразилась,— в ее готовых, твердых и ясных формах. Таковы в особенности романы Гончарова и гр. Льва Толстого. Оба они воспроизводят русское общество, выработанное веками (помещиков, чиновников, иногда крестьян), в его бытовых, давно существующих, а частью отживших или отживающих формах. Романы этих двух писателей решительно однородны по своему художественному предмету при всей особенности их талантов. Отличительная особенность Гончарова — это сила художественного обобщения, благодаря которой он мог создать такой всероссийский тип, как Обломова, равного

которому *по широте* мы не находим ни у одного из русских писателей *.— Что же касается до Л. Толстого, то все его произведения отличаются не столько широтой типов (ни один из его героев не стал нарицательным именем), сколько мастерством в детальной живописи, ярким изображением всяческих подробностей в жизни человека и природы, главная же его сила — в тончайшем воспроизведении *механизма душевных явлений*. Но и эта живопись внешних подробностей, и этот психологический анализ являются на неизменном фоне готовой, сложившейся жизни, именно жизни русской дворянской семьи, оттеняемой еще более неподвижными образами из простого люда. Солдат Каратаев слишком смирен, чтобы заслонить собою господ, и даже всемирно-историческая фигура Наполеона не может раздвинуть этого тесного горизонта: владыка Европы показывается лишь настолько, насколько соприкасается с жизнью русского барина; а это соприкосновение может ограничиваться очень немногим, например знаменитым умыванием, в котором Наполеон графа Толстого достойно соперничает с гоголевским генералом Бетрищевым [5].— В этом неподвижном мире все ясно и определенно, все установилось; если есть желание чего-то другого, стремление выйти из этих рамок, то это стремление обращено не вперед, а назад, к еще более простой и неизменной жизни,— к жизни природы («Казаки», «Три смерти»).

Совершенно противуположный характер представляет художественный мир Достоевского. Здесь все в брожении, ничто не установилось, все еще только становится. Предмет романа здесь не *быт* общества, а общественное *движение*. Изо всех наших замечательных романистов один Достоевский взял общественное движение за главный предмет своего творчества. Обыкновенно с ним сопоставляют в этом отношении Тургенева, но без достаточного основания. Чтобы характеризовать общее значение писателя, надо брать его лучшие, а не худшие произведения. Лучшие же произведения Тургенева, в особенности «Записки охотника» и «Дворянское гнездо», представляют чудесные картины никак не общественного движения, а лишь общественного *состояния* — того же старого дворянского мира, который мы находим у Гончарова и Л. Толстого. Хотя затем Тургенев постоянно следил за нашим общественным движением и отчасти подчинялся его влиянию, но смысл

* В сравнении с Обломовым Фамусовы и Молчалины, Онегины и Печорины, Маниловы и Собакевичи, не говоря уже о героях Островского, все имеют лишь *специальное* значение.

этого движения не был им угадан, а роман, специально посвященный этому предмету («Новь»), оказался совершенно неудачным *.

Достоевский не подчинился влиянию господствовавших кругом него стремлений, не следовал покорно за фазисами общественного движения — он предугадывал повороты этого движения и заранее *судил* их. А судить он мог по праву, ибо имел у себя мерило суждения в своей вере, которая ставила его выше господствующих течений, позволяла ему видеть гораздо дальше этих течений и не увлекаться ими. В силу своей веры Достоевский верно предугадывал высшую, далекую цель всего движения, ясно видел его уклонения от этой цели, по праву судил и справедливо осуждал их. Это справедливое осуждение относилось только к неверным путям и дурным приемам общественного движения, а не к самому движению, необходимому и желанному; это осуждение относилось к низменному пониманию общественной правды, к ложному общественному идеалу, а не к исканию общественной правды, не к стремлению осуществить общественный идеал. Этот последний и для Достоевского был впереди: он верил не в прошедшее только, но и в грядущее Царство Божие и понимал необходимость труда и подвига для его осуществления. Кто знает истинную цель движения, тот может и должен судить уклонения от нее. А Достоевский тем более имел на это право, что он сам первоначально испытал те уклонения, сам стоял на той неверной дороге. Положительный религиозный идеал, так высоко поднявший Достоевского над господствующими течениями общественной мысли, этот положительный идеал не дался ему сразу, а был выстрадан им в тяжелой и долгой борьбе. Он судил о том, что знал, и суд его был праведен. И чем яснее становилась для него высшая истина, тем решительнее должен был он осуждать ложные пути общественного действия.

Общий смысл всей деятельности Достоевского, или значение Достоевского как общественного деятеля, состоит в разрешении этого двойного вопроса: о высшем идеале общества и о настоящем пути к его достижению.

Законная причина социального движения заключается в противоречии между нравственными требованиями лич-

---

* Хотя Тургеневу принадлежит слово «нигилизм» в общеупотребительном его значении, но практический смысл нигилистического движения не был им угадан, и позднейшие его проявления, далеко ушедшие от разговоров Базарова, были для автора «Отцов и детей» тяжкой неожиданностью.

ности и сложившимся строем общества. Отсюда начал и Достоевский как описатель, толкователь и вместе с тем деятельный участник нового общественного движения. Глубокое чувство общественной неправды, хотя и в самой безобидной форме, высказалось в его первой повести «Бедные люди». Социальный смысл этой повести (к которой примыкает и позднейший роман «Униженные и оскорбленные») сводится к той старой и вечно новой истине, что при существующем порядке вещей *лучшие* (нравственно) люди суть вместе с тем *худшие* для общества, что им суждено быть бедными людьми, униженными и оскорбленными *.

Если бы социальная неправда осталась для Достоевского только темой повести или романа, то и он сам остался бы только литератором и не достиг бы своего особого значения в жизни русского общества. Но для Достоевского содержание его повести было вместе с тем жизненною задачей. Он сразу поставил вопрос на нравственную и практическую почву. Увидав и осудив то, что делается на свете, он спросил: что же должно сделать?

Прежде всего представилось простое и ясное решение: лучшие люди, видящие на других и на себе чувствующие общественную неправду, должны, соединившись, восстать против нее и пересоздать общество по-своему.

Когда первая наивная попытка ** исполнить это решение привела Достоевского к эшафоту и на каторгу, он, как и его товарищи, сначала мог видеть в таком исходе своих замыслов только свою неудачу и чужое насилие. Приговор, его постигший, был суров. Но чувство обиды не помешало Достоевскому понять, что он был не прав с своим замыслом социального переворота, который был нужен только ему с товарищами [6].

Среди ужасов мертвого дома Достоевский впервые сознательно повстречался с правдой народного чувства и в его свете ясно увидел неправоту своих революционных стремлений. Товарищи Достоевского по острогу были в огромном большинстве из простого народа, и, за немногими яркими исключениями, все это были худшие люди народа. Но и худшие люди простого народа обыкновенно

---

* Это та же самая тема, как в «Les Misérables» Виктора Гюго: контраст между внутренним, нравственным достоинством человека и его социальным положением. Достоевский очень высоко ценил этот роман и сам подвергся некоторому, хотя довольно поверхностному, влиянию Виктора Гюго (склонность к антитезам). Более глубокое влияние помимо Пушкина и Гоголя оказали на него Диккенс и Жорж Занд [7]

** Наивная, собственно, со стороны Достоевского, которому пути социального переворота представлялись в весьма неопределенных чертах.

сохраняют то, что теряют лучшие люди интеллигенции: веру в Бога и сознание своей греховности. Простые преступники, выделяясь из народной массы своими дурными делами, нисколько не отделяются от нее в своих чувствах и взглядах, в своем религиозном миросозерцании. В мертвом доме Достоевский нашел настоящих «бедных (или, по народному выражению, несчастных) людей» [8]. Те прежние, которых он оставил за собою, еще имели убежище от общественной обиды в чувстве собственного достоинства, в своем личном превосходстве. У каторжников *этого* не было, но было нечто большее. Худшие люди мертвого дома возвратили Достоевскому то, что отняли у него лучшие люди интеллигенции. Если там, среди представителей просвещения, остаток религиозного чувства заставлял его бледнеть от богохульств передового литератора, то тут, в мертвом доме, это чувство должно было воскреснуть и обновиться под впечатлением смиренной и благочестивой веры каторжников. Как бы забытые Церковью, придавленные государством, эти люди верили в Церковь и не отвергали государства. И в самую тяжкую минуту за буйной и свирепой толпой каторжников встал в памяти Достоевского величавый и кроткий образ крепостного мужика Марея, с любовью ободряющего испуганного барчонка [9]. И он почувствовал и понял, что перед этой высшей Божьей правдой всякая своя самодельная правда есть ложь, а попытка навязать эту ложь другим есть преступление.

Вместо злобы неудачного революционера Достоевский вынес из каторги светлый взгляд нравственно возрожденного человека. «Больше веры, больше единства, а если любовь к тому, то все сделано»,— писал он. Эта нравственная сила, обновленная соприкосновением с народом, дала Достоевскому право на высокое место впереди нашего общественного движения не как служителю злобы дня, а как истинному двигателю общественной мысли.

Положительный общественный идеал еще не был вполне ясен уму Достоевского по возвращении из Сибири. Но три истины в этом деле были для него совершенно ясны: он понял прежде всего, что отдельные лица, хотя бы и лучшие люди, не имеют права насиловать общество во имя своего личного превосходства; он понял также, что общественная правда не выдумывается отдельными умами, а коренится во всенародном чувстве, и, наконец, он понял, что эта правда имеет значение религиозное и необходимо связана с верой Христовой, с идеалом Христа.

В сознании этих истин Достоевский далеко опередил господствовавшее тогда направление общественной мысли и благодаря этому мог *предугадать* и указать, куда ведет это направление. Известно, что роман «Преступление и наказание» написан как раз перед преступлением Данилова * и Каракозова, а роман «Бесы» — перед процессом нечаевцев. Смысл первого из этих романов, при всей глубине подробностей, очень прост и ясен, хотя многими и не был понят. Главное действующее лицо — представитель того воззрения, по которому всякий сильный человек сам себе господин и ему все позволено. Во имя своего личного превосходства, во имя того, что он сила, он считает себя вправе совершить убийство и действительно его совершает. Но вот вдруг то дело, которое он считал только нарушением внешнего бессмысленного закона и смелым вызовом общественному предрассудку,— вдруг оно оказывается для его собственной совести чем-то гораздо большим, оказывается грехом, нарушением внутренней, нравственной правды. Нарушение внешнего закона получает законное возмездие извне в ссылке и каторге, но внутренний грех гордости, отделивший сильного человека от человечества и приведший его к человекоубийству,— этот внутренний грех самообоготворения может быть искуплен только внутренним, нравственным подвигом самоотречения [11] Беспредельная самоуверенность должна исчезнуть перед верой в то, что больше *себя*, и самодельное оправдание должно смириться перед высшей правдой Божией, живущей в тех самых простых и слабых людях, на которых сильный человек смотрел как на ничтожных насекомых.

В «Бесах» та же тема если не углублена, то значительно расширена и усложнена. Целое общество людей, одержимых мечтой о насильственном перевороте, чтобы переделать мир по-своему, совершают зверские преступления и гибнут позорным образом, а исцеленная верой Россия склоняется перед своим Спасителем.

Общественное значение этих романов велико; в них *предсказаны* важные общественные явления, которые не замедлили обнаружиться; вместе с тем эти явления осуждены во имя высшей религиозной истины, и указан лучший исход для общественного движения в принятии этой самой истины.

Осуждая искания самовольной отвлеченной правды, порождающие только преступления, Достоевский противо-

* Данилов — студент Московского университета, убивший и ограбивший ростовщика, имея при этом какие-то особые планы [10].

поставляет им народный религиозный идеал, основанный на вере Христовой. Возвращение к этой вере есть общий исход и для Раскольникова, и для всего одержимого бесами общества. Одна лишь вера Христова, живущая в народе, содержит в себе тот положительный общественный идеал, в котором отдельная личность солидарна со всеми. От личности же, утратившей эту солидарность, прежде всего требуется, чтобы она отказалась от своего гордого уединения, чтобы нравственным актом самоотвержения она воссоединилась духовно с целым народом. Но во имя чего же? Во имя ли того только, что он — народ, что шестьдесят миллионов больше, чем единица или чем тысяча? Вероятно, есть люди, которые именно так это и понимают. Но такое слишком уж простое понимание было совершенно чуждо Достоевскому. Требуя от уединившейся личности возвращения к народу, он прежде всего имел в виду возвращение к той истинной вере, которая еще хранится в народе. В том общественном идеале братства или всеобщей солидарности, которому верил Достоевский, главным было его религиозно-нравственное, а не национальное значение. Уже в «Бесах» есть резкая насмешка над теми людьми, которые поклоняются народу только за то, что он народ, и ценят православие как атрибут русской народности [12].

Если мы хотим одним словом обозначить тот общественный идеал, к которому пришел Достоевский, то это слово будет не народ, а *Церковь*.

Мы верим в Церковь как в мистическое тело Христово; мы знаем Церковь также как собрание верующих того или другого исповедания. Но что такое Церковь как общественный идеал? Достоевский не имел никаких богословских притязаний, а потому и мы не имеем права искать у него каких-нибудь логических определений Церкви по существу. Но, проповедуя Церковь как общественный идеал, он выражал вполне ясное и определенное требование, столь же ясное и определенное (хотя прямо противоположное), как и то требование, которое заявляется европейским социализмом. (Поэтому в своем последнем дневнике Достоевский и назвал народную веру в Церковь нашим русским социализмом [13].) Европейские социалисты требуют насильственного низведения всех к одному чисто материальному уровню сытых и самодовольных рабочих, требуют низведения государства и общества на степень простой экономической ассоциации. «Русский социализм», о котором говорил Достоевский, напротив, *возвышает* всех до нравственного уровня Церкви как духовного братства,

хотя и с сохранением внешнего неравенства социальных положений, требует одухотворения всего государственного и общественного строя чрез воплощение в нем истины и жизни Христовой.

Церковь как положительный общественный идеал должна была явиться центральной идеей нового романа или нового ряда романов, из которых написан только первый — «Братья Карамазовы» *.

Если этот общественный идеал Достоевского прямо противуположен идеалу тех современных деятелей, которые изображены в «Бесах», то точно так же противуположны для них и пути достижения. Там путь есть насилие и убийство, здесь путь есть *нравственный подвиг*, и притом двойной подвиг, двойной акт нравственного самоотречения. Прежде всего требуется от личности, чтобы она отреклась от своего произвольного мнения, от своей самодельной правды во имя общей, всенародной веры и правды. Личность должна преклониться перед народной верой, но не потому, что она народная, а потому, что она истинная. А если так, то, значит, и народ во имя этой истины, в которую он верит, должен отречься и отрешиться ото всего в нем самом, что не согласуется с религиозною истиной.

Обладание истиной не может составлять привилегии народа так же, как оно не может быть привилегией отдельной личности. Истина может быть только *вселенскою*, и от народа требуется подвиг служения этой вселенской истине, хотя бы, и даже *непременно*, с пожертвованием своего национального эгоизма. И народ должен оправдать себя перед вселенской правдой, и народ должен положить душу свою, если хочет спасти ее.

Вселенская правда воплощается в Церкви. Окончательный идеал и цель не в народности, которая сама по себе есть только служебная сила, а в Церкви, которая есть высший предмет служения, требующий нравственного подвига не только от личности, но и от целого народа.

Итак, Церковь как положительный общественный идеал, как основа и цель всех наших мыслей и дел и всенародный подвиг как прямой путь для осуществления этого идеала — вот последнее слово, до которого дошел Достоевский и которое озарило всю его деятельность пророческим светом.

---

* Главную мысль, а отчасти и план своего нового произведения Достоевский передавал мне в кратких чертах летом 1878 г. Тогда же (а не в 1879 г., как сказано по ошибке в воспоминаниях Н. Н. Страхова) мы ездили в Оптину Пустынь [14].

ВТОРАЯ РЕЧЬ

(Сказана 1 февраля 1882 года)

Я буду говорить только о самом главнейшем и существенном в деятельности Достоевского. При такой богатой и сложной натуре, какая была у Достоевского, при необыкновенной его впечатлительности и отзывчивости на все явления жизни, его духовный мир представлял слишком великое разнообразие чувств, мыслей и порывов, чтобы можно было воссоздать его в краткой речи. Но отзываясь на *все* с таким душевным жаром, он всегда признавал только *одно* как главное и безусловно необходимое, к чему все остальное должно *приложиться*. Эта центральная идея, которой служил Достоевский во всей своей деятельности, была христианская идея свободного всечеловеческого единения, всемирного братства во имя Христово. Эту идею проповедовал Достоевский, когда говорил об истинной Церкви, о вселенском православии, в ней же он видел духовную, еще не проявленную сущность Русского народа, всемирно-историческую задачу России, то новое слово, которое Россия должна сказать миру. Хотя уже 18 веков прошло с тех пор, как это слово впервые возвещено Христом, но поистине в наши дни оно является совсем новым словом, и такого проповедника христианской идеи, каким был Достоевский, по справедливости можно назвать «ясновидящим предчувственником» истинного христианства. Христос не был для него только фактом прошедшего, далеким и непостижимым чудом. Если так смотреть на Христа, то легко можно сделать из Него мертвый образ, которому поклоняются в церквах по праздникам, но которому нет места в жизни. Тогда все христианство замыкается в стенах храма и превращается в обряд и молитвословие, а деятельная жизнь остается всецело нехристианскою. И такая внешняя Церковь заключает в себе истинную веру, но эта вера здесь так слаба, что ее достает только на праздничные минуты. Это — *храмовое* христианство. И оно должно существовать первее всего, ибо на земле внешнее прежде внутреннего, но его недостаточно. Есть другой вид или степень христианства, где оно уже не довольствуется богослужением, а хочет руководить деятельною жизнью человека, оно выходит из храма и поселяется в жилищах человеческих. Его удел — внутренняя индивидуальная жизнь. Здесь Христос является как высший нравственный идеал, религия сосредоточивается в личной нравственности, и ее дело полагается в спасении отдельной души человеческой.

Есть и в таком христианстве истинная вера, но и здесь она еще слаба: ее достает только на *личную* жизнь и *частные* дела человека. Это есть христианство *домашнее.* Оно должно быть, но и его недостаточно. Ибо оно оставляет весь общечеловеческий мир, все дела, общественные, гражданские и международные,— все это оно оставляет и передает во власть злых антихристианских начал. Но если христианство есть высшая, безусловная истина, то так не должно быть. Истинное христианство не может быть только домашним, как и только храмовым,— оно должно быть *вселенским* [15], оно должно распространяться на все человечество и на все дела человеческие. И если Христос есть действительно воплощение истины, то Он не должен оставаться только храмовым изображением или же только личным идеалом: мы должны признать Его как всемирно-историческое начало, как живое основание и краеугольный камень всечеловеческой Церкви. Все дела и отношения общечеловеческие должны окончательно управляться тем же самым нравственным началом, которому мы поклоняемся в храмах и которое признаем в своей домашней жизни, т.е. началом любви, свободного согласия и братского единения.

Такое вселенское христианство исповедовал и возвещал Достоевский.

Храмовое и домашнее христианство существует в действительности — оно есть *факт.* Христианства вселенского еще нет в действительности, оно есть только *задача,* и какая огромная, превышающая, по-видимому, силы человеческие задача. В действительности все общечеловеческие дела — политика, наука, искусство, общественное хозяйство, находясь вне христианского начала, вместо того чтобы объединять людей, разрознивают и разделяют их, ибо все эти дела управляются эгоизмом и частной выгодой, соперничеством и борьбою и порождают угнетение и насилие. Такова действительность, таков факт.

Но в том-то и заслуга, в том-то и все значение таких людей, как Достоевский, что они не преклоняются пред силой факта и не служат ей. Против этой грубой силы того, что существует, у них есть духовная сила веры в истину и добро — в то, что должно быть. Не искушаться видимым господством зла и не отрекаться ради него от невидимого добра есть подвиг веры. В нем вся сила человека. Кто не способен на этот подвиг, тот ничего не сделает и ничего не скажет человечеству. Люди факта живут чужой жизнью, но не они творят жизнь. *Творят жизнь* люди веры. Это те, которые называются мечта-

телями, утопистами, юродивыми,— они же пророки, истинно лучшие люди и вожди человечества. Такого человека мы сегодня поминаем.

Не смущаясь антихристианским характером всей нашей жизни и деятельности, не смущаясь безжизненностью и бездействием нашего христианства, Достоевский верил и проповедовал христианство, живое и деятельное, вселенскую Церковь, всемирное православное дело. Он говорил не о том только, что есть, а о том, что должно быть. Он говорил о вселенской православной Церкви не только как о божественном учреждении, неизменно пребывающем, но и как о *задаче* всечеловеческого и всесветного соединения во имя Христово и в духе Христовом — в духе любви и милосердия, подвига и самопожертвования. Истинная Церковь, которую проповедовал Достоевский, есть всечеловеческая, прежде всего в *том* смысле, что в ней должно вконец исчезнуть разделение человечества на соперничествующие и враждебные между собою племена и народы. Все они, не теряя своего национального характера, а лишь освобождаясь от своего национального эгоизма, могут и должны соединиться в одном общем деле всемирного возрождения. Поэтому Достоевский, говоря о России, не мог иметь в виду национального обособления [16]. Напротив, все значение русского народа он полагал в служении истинному христианству, в нем же нет ни эллина, ни иудея. Правда, он считал Россию избранным народом Божиим, но избранным не для соперничества с другими народами и не для господства и первенства над ними, а для свободного служения всем народам и для осуществления, в братском союзе с ними, истинного всечеловечества, или вселенской Церкви.

Достоевский никогда не идеализировал народ и не поклонялся ему как кумиру. Он верил в Россию и предсказывал ей великое будущее, но главным задатком этого будущего была в его глазах именно слабость национального эгоизма и исключительности в русском народе. Две в нем черты были особенно дороги Достоевскому. Во-первых, необыкновенная способность усваивать дух и идеи чужих народов, перевоплощаться в духовную суть всех наций — черта, которая особенно выразилась в поэзии Пушкина. Вторая, еще более важная черта, которую Достоевский указывал в русском народе,— это сознание своей греховности, неспособность возводить свое несовершенство в закон и право и успокаиваться на нем, отсюда требование лучшей жизни, жажда очищения и подвига. Без этого нет истинной деятельности ни для отдельного лица,

ни для целого народа. Как бы глубоко ни было падение человека или народа, какою бы скверной ни была наполнена его жизнь, он может из нее выйти и подняться, если *хочет*, т. е. если признает свою дурную действительность только за дурное, только за факт, которого не должно быть, и не делает из этого дурного факта неизменный закон и принцип, не возводит своего греха в правду. Но если человек или народ не мирится с своей дурной действительностью и осуждает ее как грех, это уж значит, что у него есть какое-нибудь представление, или идея, или хотя бы только предчувствие другой, лучшей жизни, того, что *должно* быть. Вот почему Достоевский утверждал, что русский народ, несмотря на свой видимый звериный образ, в глубине души своей носит другой образ — образ Христов — и, когда придет время, покажет Его въявь всем народам, и привлечет их к Нему, и вместе с ними исполнит всечеловеческую задачу.

А задача эта, т. е. истинное христианство, есть всечеловеческое не в том только смысле, что оно должно соединить все народы *одной верой*, а, главное, в том, что оно должно соединить и примирить все человеческие *дела* в одно всемирное общее дело, без него же и общая вселенская вера была бы только отвлеченной формулой и мертвым догматом. А это воссоединение общечеловеческих дел, по крайней мере самых высших из них, в одной христианской идее Достоевский не только проповедовал, но до известной степени и показывал сам в своей собственной деятельности. Будучи *религиозным* человеком, он был вместе с тем вполне свободным *мыслителем* и могучим *художником*. Эти три стороны, эти три высшие дела не разграничивались у него между собою и не исключали друг друга, а входили нераздельно во всю его деятельность. В своих убеждениях он никогда не отделял истину от добра и красоты, в своем художественном творчестве он никогда не ставил красоту отдельно от добра и истины. И он был прав, потому что эти три живут только своим союзом. Добро, отделенное от истины и красоты, есть только неопределенное чувство, бессильный порыв, истина отвлеченная есть пустое слово, а красота без добра и истины есть кумир. Для Достоевского же это были только три неразлучные вида одной безусловной идеи. Открывшаяся в Христе бесконечность человеческой души, способной вместить в себя всю бесконечность божества,— эта идея есть вместе и величайшее добро, и высочайшая истина, и совершеннейшая красота.

Истина есть добро, мыслимое человеческим умом; красота есть то же добро и та же истина, телесно воплощенная в живой конкретной форме. И полное ее воплощение уже во всем есть конец, и цель, и совершенство, и вот почему Достоевский говорил, что красота спасет мир.

Мир не должен быть спасен насильно. Задача не в простом соединении всех частей человечества и всех дел человеческих в одно общее дело. Можно себе представить, что люди работают вместе над какой-нибудь великой задачей и к ней сводят и ей подчиняют все свои частные деятельности, но если эта задача им *навязана,* если она для них есть нечто роковое и неотступное, если они соединены слепым инстинктом или внешним принуждением, то, хотя бы такое единство распространялось на все человечество, это не будет истинным всечеловечеством, а только огромным «муравейником». Образчики таких муравейников были, мы знаем, в восточных деспотиях — в Китае, в Египте, в небольших размерах они были уже в новое время осуществляемы коммунистами в Северной Америке[17]. Против такого муравейника со всею силой восставал Достоевский, видя в нем прямую противуположность своему общественному идеалу. Его идеал требует не только единения всех людей и всех дел человеческих, но главное — *человечного* их единения. Дело не в единстве, а в свободном *согласии* на единство. Дело не в великости и важности общей задачи, а в добровольном ее признании.

Окончательное условие истинного всечеловечества есть свобода. Но где же ручательство, что люди свободно придут к единению, а не разойдутся во все стороны, враждуя и истребляя друг друга, как это мы и видим? Ручательство одно: бесконечность души человеческой, которая не позволяет человеку навсегда остановиться и успокоиться на чем-нибудь частичном, мелком и неполном, а заставляет его добиваться и искать полной всечеловеческой жизни, всеобщего и всемирного дела.

Вера в эту бесконечность души человеческой дана христианством. Изо всех религий одно христианство рядом с совершенным Богом ставит *совершенного человека,* в котором полнота божества обитает телесно. И если полная действительность бесконечной человеческой души была осуществлена в Христе, то возможность, искра этой бесконечности и полноты существует во всякой душе человеческой, даже на самой низкой степени падения, и это показал нам Достоевский в своих любимых типах.

Полнота христианства есть всечеловечество, и вся

жизнь Достоевского была горячим порывом к всечеловечеству.

Не хочется верить, чтобы эта жизнь прошла напрасно. Хочется верить, что наше общество не даром так дружно оплакивало смерть Достоевского. Он не оставил никакой теории, никакой системы, никакого плана или проекта. Но руководящее начало и цель, высшая общественная задача и идея были поставлены им на небывалую высоту. Стыдно будет русскому обществу, если оно сведет свою общественную идею с этой высоты и подменит великое общее дело своими мелкими профессиональными и сословными интересами под разными громкими именами. Конечно, у всякого, и признающего великое всечеловеческое дело, есть свои частные дела и занятия, своя профессия и специальность. И вовсе не нужно бросать их, если только в них нет ничего противного нравственному закону. Всечеловеческое дело потому и есть всечеловеческое, что оно может все совместить и ничего не исключает, кроме злобы и греха. От нас только требуется, чтобы мы своей маленькой части не ставили на место великого целого, чтобы мы не обособлялись в своем частном деле, а старались бы связать его с делом всечеловеческим, чтобы это великое дело мы никогда не теряли из виду, ставили бы его выше и прежде всего, а все остальное уж — потом. Не в нашей власти решить, когда и как совершится великое дело всечеловеческого единения. Но поставить его себе как высшую задачу и служить ему во всех делах своих — это в нашей власти. В нашей власти сказать: вот чего мы хотим, вот наша высшая цель и наше знамя — и на другое мы не согласны.

ТРЕТЬЯ РЕЧЬ

(Сказана 19 февраля 1883 г.)

В царствование Александра II закончилось внешнее, природное образование России, образование ее *тела*, и начался в муках и болезнях процесс *ее духовного* рождения. Всякому новому рождению, всякому творческому процессу, который вводит существующие элементы в новые формы и сочетания, неизбежно предшествует *брожение* этих элементов. Когда складывалось тело России и рождалось Российское государство, русские люди — от князей с их дружинами и до последнего земледельца — бродили по всей стране. Вся Русь брела врозь. Таким внешним брожением вызывалось внешнее же государственное закреп-

ление, чтобы сложить Россию в одно великое тело. Начатый князьями в Москве и завершенный императорами в Петербурге, этот процесс внешнего закрепления, в силу которого прежние бродячие дружины превратились в поместное дворянство, прежние вольные гости стали мещанами, а свободно переходящие крестьяне сделаны крепостными,— эта закрепленная государством организация России ввела быт и деятельность народа и общества в твердые, определенные рамки. Эти рамки оставались неприкосновенны и тогда, когда после Петровской реформы и в особенности с царствования Александра I-го различные идеи и умственные течения Западной Европы стали овладевать образованным слоем русского общества. Ни мистические верования русских масонов, ни гуманитарные идеи деятелей сороковых годов, несмотря на то нравственно-практическое направление, которое они часто у нас принимали, не имели существенного влияния на крепость бытовых основ и не мешали образованным людям, рассуждая по-новому, жить по-старому, в завещанных преданием формах. Вплоть до освободительного акта прошлого царствования жизнь и деятельность русских людей не зависела существенно от их мыслей и убеждений, а заранее определялась теми готовыми рамками, в которые рождение ставило каждого человека и каждую группу людей. Особенного вопроса о задачах жизни, о том, *для чего жить* и *что делать*, не могло возникнуть в тогдашнем обществе, потому что его жизнь и деятельность обусловливались не вопросом *для чего*, а основанием *почему*. Помещик жил и действовал известным образом не *для* чего-нибудь, а прежде всего *потому*, что он был помещик, и точно так же крестьянин обязан был жить так, а не иначе, потому что он был крестьянин, и между этими крайними формами все остальные общественные группы в готовых условиях государственного быта находили достаточное основание, которым определялся круг их жизни, не оставляя места для вопроса: что делать? Если б Россия была только народно-государственным *телом*, как, например, Китай, то она могла бы удовлетвориться такою внешней твердостью и определенностью жизни, могла бы остановиться в своей закрепленной организации. Но Россия, еще в самом своем младенчестве крещенная в христианскую веру, получила отсюда залог высшей духовной жизни и должна была, достигнув зрелого возраста, сложившись и определившись физически, искать себе свободного нравственного определения. А для этого прежде всего силы русского общества должны были получить свободу, возможность и побуждение выйти из той внешней неподвиж-

ности, которая обусловливалась крепостным строем. В этом (освободительном, а не реформаторском) деле весь смысл прошлого царствования. Великий подвиг этого царствования есть единственно освобождение русского общества от прежних обязательных рамок для будущего создания новых духовных форм, а никак не самое создание этих последних, которое и доселе еще не начиналось. Прежде чем образоваться этим формам, освобожденное общество должно пройти чрез внутреннее духовное *брожение*. Как прежде образования государственного тела был период, когда все бродили, так же должно быть и перед духовным рождением России. В эту-то пору внутреннего брожения с неотразимой силой является вопрос: для чего жить и что делать?

Вопрос этот является сначала в ложном смысле. Есть нечто ложное уже в самой постановке такого вопроса со стороны людей, только что оторванных от известных внешних основ жизни и еще не заменивших их никакими высшими, еще не овладевших собою. Спрашивать прямо: что делать? — значит предполагать, что есть какое-то *готовое* дело, к которому нужно только приложить руки, значит пропускать другой вопрос: готовы ли сами делатели?

Между тем во всяком человеческом деле, большом и малом, физическом и духовном, одинаково важны оба вопроса: *что* делать и *кто* делает? Плохой или неприготовленный работник может только испортить самое лучшее дело. Предмет дела и качества делателя неразрывно связаны между собою во всяком *настоящем* деле, а там, где эти две стороны разделяются, там настоящего дела и не выходит. Тогда прежде всего искомое дело раздвояется. С одной стороны, выступает образ идеального строя жизни, устанавляется некоторый определенный «общественный идеал». Но этот идеал принимается независимо ни от какой внутренней работы самого человека — он состоит только в некотором, заранее определенном и извне принудительном экономическом и социальном строе жизни; поэтому все, что может человек сделать для достижения этого *внешнего* идеала, сводится к устранению внешних же *препятствий* к нему. Таким образом, сам идеал является исключительно только в будущем, а в настоящем человек имеет дело только с тем, что противоречит этому идеалу, и вся его деятельность от несуществующего идеала обращается всецело на *разрушение существующего*, а так как это последнее держится людьми и обществом, то все это *дело* обращается в насилие над людьми и целым обществом. Незаметным образом общественный идеал подменивается противообще-

ственною деятельностью. На вопрос: что делать? — получается ясный и определенный ответ: убивать всех противников будущего идеального строя, т. е. всех защитников настоящего.

При таком решении дела вопрос: готовы ли делатели? — действительно является излишним. Для *такого* служения общественному идеалу человеческая природа в теперешнем своем состоянии и с самых худших своих сторон является вполне готовой и пригодной. В достижении общественного идеала путем разрушения все дурные страсти, все злые и безумные стихии человечества найдут себе место и назначение: такой общественный идеал стоит всецело на почве господствующего в мире зла. Он не предъявляет своим служителям никаких нравственных условий, ему нужны не духовные силы, а физическое насилие, он требует от человечества не внутреннего *обращения,* а внешнего *переворота.*

Пред появлением христианства Иудейский народ ждал пришествия царствия Божия, и большинство разумело под этим царствием внешний насильственный переворот, который должен был дать господство избранному народу и истребить его врагов. Люди, ожидавшие такого царствия, по крайней мере наиболее решительные и ревностные из них, имели ясный и определенный ответ на вопрос, что делать [18]: восстать против Рима и избивать римских солдат. И они это исполнили, стали избивать римлян и сами были перебиты. И дело их погибло, и римляне разорили Иерусалим. Только немногие в Израиле разумели под грядущим царствием нечто более глубокое и более радикальное, знали другого врага, более страшного и более таинственного врага, чем римляне, и искали другой, еще более трудной, но зато и более плодотворной победы. Для этих людей на вопрос: что делать? — был только один загадочный и неопределенный ответ, которого не могли вместить учители Израиля: «Истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится свыше, не может видеть царствия Божия» [19]. Немногие люди, не смутившиеся этим странным и темным ответом, принявшие новое рождение и поверившие в духовное царствие Божие,— эти люди победили римлян и покорили мир. И у нас теперь, в эпоху духовного брожения,— в то время как приверженцы «общественного идеала», такого же внешнего и поверхностного, как «царствие» иудейских материалистов, восстают и убивают, губят других и сами гибнут бесплодно и бесславно [20], а другие или теряются в умственном хаосе, или погрязают в равнодушном своекорыстии — являются лишь немногие люди, которые, не

удовлетворяясь никакими внешними целями и идеалами, чувствуют и возвещают необходимость глубокого *нравственного* переворота и указывают условия нового духовного рождения России и человечества. Из этих немногих предвестников русской и вселенской будущности, бесспорно, первым был Достоевский, ибо он глубже других провидел сущность грядущего царствия, сильнее и одушевленнее предвозвещал его. Основное преимущество воззрений Достоевского есть именно то, за что его иногда укоряют,— отсутствие или, лучше сказать, сознательное отвержение всякого *внешнего* общественного идеала, т. е. такого, который не связан с внутренним обращением человека или его рождением свыше. Такое рождение не нужно для так называемого общественного идеала. Он довольствуется человеческою природою, как она есть,— это идеал грубый и поверхностный, и мы знаем, что попытки к его реализации только утверждают и умножают уже господствующие в мире зло и безумие. Такого грубого и поверхностного, безбожного и бесчеловечного идеала не было у Достоевского, и в этом его первая заслуга. Он слишком хорошо знал все глубины человеческого падения; он знал, что злоба и безумие составляют основу нашей извращенной природы и что если принимать это извращение за норму, то нельзя прийти ни к чему, кроме насилия и хаоса.

Пока темная основа нашей природы, злая в своем исключительном эгоизме и безумная в своем стремлении осуществить этот эгоизм, все отнести к себе и все определить собою,— пока эта темная основа у нас налицо — не обращена — и этот первородный грех не сокрушен, до тех пор невозможно для нас никакое *настоящее дело* и вопрос *что делать* не имеет разумного смысла. Представьте себе толпу людей, слепых, глухих, увечных, бесноватых, и вдруг из этой толпы раздается вопрос: что делать? Единственный разумный здесь ответ: ищите исцеления; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела, а пока вы выдаете себя за здоровых, для вас нет исцеления.

Человек, который на своем нравственном недуге, на своей злобе и безумии основывает свое право действовать и переделывать мир по-своему, такой человек, каковы бы ни были его внешняя судьба и дела, по самому существу своему есть убийца; он неизбежно будет насиловать и губить других и сам неизбежно погибнет от насилия.— Он считает себя сильным, но он во власти чужих сил; он гордится своею свободою, но он раб внешности и случайности. Такой человек не исцелится, пока не сделает первого шага к спасению. Первый шаг к спасению для нас — почувст-

вовать свое бессилие и свою неволю, кто вполне это почувствует, тот уже не будет убийцею; но если он *остановится* на этом чувстве своего бессилия и неволи, то он придет к *самоубийству*. Самоубийство — насилие над собою — есть уже нечто более высокое и более свободное, чем насилие над другими. Сознавая свою несостоятельность, человек тем самым становится *выше* этой своей несостоятельности, и, произнося себе смертный приговор, он не только страдает, как подсудимый, но и действует властно, как верховный судия. Но и здесь суд его неправеден. В решении на самоубийство есть внутреннее противоречие. Это решение исходит из сознания своего бессилия и неволи; между тем самое самоубийство есть уже некоторый акт силы и свободы — почему же этою силою и свободой не воспользоваться для жизни? Но дело в том, что самоубийца не только сознает человеческую несостоятельность в себе, но и возводит ее во всемирный закон, что уже есть безумие. Он не только чувствует зло, но и *верит* в зло. Сознавая свой недуг, он не верит в исцеление и потому приобретенную тем сознанием силу и свободу может употребить только на самоуничтожение. К самоубийству приходит всякий, кто сознает всечеловеческое зло, но не верит в сверхчеловеческое Добро. Только этой верой человек мысли и совести спасается от самоубийства. Он не должен остановиться на первом шаге — сознании своего зла, но должен сделать второй шаг — признать сущее Добро над собою. И немного нужно здравого смысла, чтоб, чувствуя все зло в человеке, заключить к Добру, независимому от человека, и небольшое нужно усилие доброй воли, чтоб обратиться к этому Добру и дать ему место в себе. Ибо это сущее Добро уже само ищет нас и обращает нас к себе, и нам остается только уступать Ему, только не противодействовать Ему.

С верой в сверхчеловеческое Добро, т. е. в Бога, возвращается и вера в человека, который тут уже является не в своем одиночестве, немощи и неволе, а как свободный участник божества и носитель силы Божией. Но, поверив действительно в сверхчеловеческое Добро, мы уже никак не можем допустить, чтобы его явление и действие связывалось исключительно с нашим субъективным состоянием, чтоб Божество в своем проявлении зависело только от личного действия человека,— мы непременно, сверх нашего личного религиозного отношения, должны признать положительное откровение Божества и во внешнем мире, должны признать объективную религию. Ограничивать действие Божие одним нравственным сознанием челове-

ка — значит отрицать Его полноту и бесконечность, значит не верить в Бога. Веруя же действительно в Бога как в Добро, не знающее границ, необходимо признать и объективное воплощение Божества, т. е. соединение Его с самим существом нашей природы не только по духу, но и по плоти, а чрез нее и со стихиями внешнего мира,— а это значит признать природу способною к такому воплощению в нее Божества, значит поверить в искупление, освящение и обóжение материи. С действительной и полной верой в Божество возвращается нам не только вера в человека, но и вера в природу. Мы *знаем* природу и материю, отделенную от Бога и извращенную в себе, но мы *верим* в ее искупление и ее соединение с божеством, ее превращение в *Богоматерию* и посредником этого искупления и восстановления признаем истинного, совершенного человека, т. е. *Богочеловека* в Его свободной воле и действии. Истинный, рожденный свыше человек нравственным подвигом самоотречения проводит живую силу Божию в омертвевшее тело природы и весь мир образует во вселенское царство Божие. Верить в царство Божие — значит с верою в Бога соединять веру в человека и веру в природу. Все заблуждения ума, все ложные теории и все практические односторонности и злоупотребления происходили и происходят от разделения этих трех вер. Вся истина и все добро выходят из их внутреннего соединения. С одной стороны, человек и природа имеют смысл только в своей связи с Божеством — ибо человек, предоставленный самому себе и утверждающийся на своей безбожной основе, обличает свою внутреннюю неправду и доходит, как мы знаем, до убийства и самоубийства, а природа, отделенная от Духа Божия, является мертвым и бессмысленным механизмом без причины и цели,— а с другой стороны, и Бог, отделенный от человека и природы, вне своего положительного откровения является для нас или пустым отвлечением, или всепоглощающим безразличием.

Чрез такое пагубное разделение трех начал и трех вер прошло все свободное просвещение Европы. Здесь выступали *мистики* (квиэтисты и пиэтисты), стремившиеся потонуть в созерцании Божества, презиравшие человеческую свободу и отвращавшиеся от материальной природы. Здесь выступали, далее, *гуманисты* (рационалисты и идеалисты), поклонявшиеся человеческому началу, объявлявшие безусловную самозаконность и верховенство человеческого разума и мыслимой им идеи, видевшие в Боге только зародыш человека, а в природе — только его тень. Но эта тень слишком сильно давала чувствовать свою реальность, и вот,

напоследок, за крушением идеализма, выступают на первый план современного просвещения *натуралисты* (реалисты и материалисты), которые, изгоняя из своего миросозерцания все следы духа и Божества, преклоняются перед мертвым механизмом природы. Все эти односторонние направления уличали друг друга во лжи и достаточно обличили свою несостоятельность. И наше зачаточное просвещение прошло через эти три отвлеченные направления. Но не в них духовная будущность России и человечества. Ложные и бесплодные в своей розни, они находят и истину, и плодотворную силу в своем внутреннем соединении — в полноте христианской идеи. Эта идея утверждает воплощение божественного начала в природной жизни чрез свободный подвиг человека, присоединяя к вере в Бога веру в Богочеловека и в Богоматерию (Богородицу) [21]. Усвоенная инстинктивно и полусознательно Русским народом со времен его крещения, эта триединая христианская идея должна стать основой и для сознательного духовного развития России в связи с судьбами всего человечества. Это понял и это возвещал Достоевский. Более чем кто-либо из его современников он воспринял христианскую идею *гармонически* в ее тройственной полноте: он был и мистиком, и гуманистом, и натуралистом вместе. Обладая живым чувством внутренней связи со сверхчеловеческим и будучи в этом смысле мистиком, он в этом же чувстве находил свободу и силу человека; зная все человеческое зло, он верил во все человеческое добро и был, по общему признанию, истинным гуманистом. Но его вера в человека была свободна от всякого одностороннего идеализма или спиритуализма: он брал человека во всей его полноте и действительности; такой человек тесно связан с материальной природой — и Достоевский с глубокой любовью и нежностью обращался к природе, понимал и любил землю и все земное, верил в чистоту, святость и красоту материи. В *таком* материализме нет ничего ложного и греховного. Как истинный гуманизм не есть преклонение перед человеческим злом ради того только, что оно человеческое, так и истинный натурализм не есть рабство извращенной природе потому только, что она натуральна. Гуманизм есть *вера* в человека, а верить в человеческое зло и немощи нечего — они явны, налицо; и в извращенную природу тоже верить нечего — она есть видимый и осязательный факт. Верить в человека — значит признавать в нем нечто *больше* того, что налицо, значит признавать в нем ту силу и ту свободу, которая связывает его с Божеством; и верить в природу — значит признавать в ней сокровенную светлость

и красоту, которые делают ее *телом Божиим.* Истинный гуманизм есть вера в *Богочеловека*, и истинный натурализм есть вера в *Богоматерию.* Оправдание же этой веры, положительное откровение этих начал, действительность Богочеловека и Богоматерии даны нам в Христе и Церкви, которая есть живое тело Богочеловека.

Здесь, в православном христианстве, в вселенской Церкви, находим мы твердое основание и существенный начаток для новой духовной жизни, для гармонического образования истинного человечества и истинной природы. Здесь, значит, и условие настоящего дела. Истинное дело возможно, только если и в человеке и в природе есть положительные и свободные силы света и добра; но без Бога ни человек, ни природа таких сил не имеет. Отделение от Божества, т. е. от полноты Добра, есть зло, и, действуя на основании этого зла, мы можем делать только дурное дело. Последнее дело безбожного человека есть убийство или самоубийство. Человек вносит в природу злобу и берет от нее смерть. Только отказавшись от своего ложного положения, от своей безумной сосредоточенности в себе, от своего злого одиночества, только связав себя с Богом в Христе и с миром в Церкви, можем мы делать настоящее Божье дело — то, что Достоевский назвал *православным делом.*

Если христианство есть религия спасения; если христианская идея состоит в исцелении, внутреннем соединении тех начал, рознь которых есть гибель, то сущность истинного христианского дела будет то, что на логическом языке называется *синтезом*, а на языке нравственном — *примирением.*

Этою общею чертою обозначил Достоевский призвание России в своей Пушкинской речи [22]. Это было его последнее слово и завещание. И тут было нечто гораздо большее, чем простой призыв к мирным чувствам во имя широты русского духа,— здесь заключалось уже и указание на положительные исторические задачи или, лучше, обязанности России. Недаром тогда почувствовалось и сказалось, что упразднен спор между славянофильством и западничеством,— а упразднение этого спора значит упразднение *в идее* самого многовекового исторического раздора между Востоком и Западом, это значит найти для России новое нравственное положение, избавить ее от необходимости продолжать противохристианскую борьбу между Востоком и Западом и возложить на нее великую обязанность нравственно послужить и Востоку и Западу, примиряя в себе обоих.

И не придуманы для России эта обязанность и это назначение, а даны ей христианскою верою и историей.

Разделение между Востоком и Западом в смысле розни и антагонизма, взаимной вражды и ненависти — такого разделения не *должно* быть в христианстве, и если оно явилось, то это есть великий грех и великое бедствие. Но именно в то время, как этот великий грех совершался в Византии, рождалась Россия для его искупления. Приняв от Византии православное христианство, должна ли Россия, вместе с Божьей святыней, усвоить себе навсегда и исторические грехи Византийского царства, приготовившего свою собственную гибель? Если вопреки полноте христианской идеи Византия снова возбудила великий мировой спор и стала в нем на одну сторону — на сторону Востока, то ее судьба нам не образец, а укор.

Изначала Провидение поставило Россию между нехристианским Востоком и западною формою христианства — между *басурманством* и *латинством*; и в то время как Византия в односторонней вражде с Западом, все более и более проникаясь исключительно восточными началами и превращаясь в азиатское царство, оказывается одинаково бессильною и против латинских крестоносцев, и против мусульманских варваров и окончательно покоряется последними, Россия с решительным успехом отстаивает себя и от Востока и от Запада, победоносно отбивает басурманство и латинство. Эта внешняя борьба с обоими противниками была необходима для внешнего сложения и укрепления России, для образования ее государственного *тела.* Но вот эта внешняя задача исполнена, тело России сложилось и выросло, чуждые силы не могут поглотить его — и старый антагонизм теряет свой смысл. Россия достаточно показала и Востоку и Западу свои физические силы в борьбе с ними — теперь предстоит ей показать им свою духовную силу в примирении. Я говорю не о внешнем сближении и механическом перенесении к нам чужих форм, какова была реформа Петра Великого, необходимая только как подготовление. Настоящая же задача не в том, чтобы *перенять*, а в том, чтобы *понять* чужие формы, опознать и усвоить положительную сущность чужого духа и нравственно соединиться с ним во имя высшей всемирной истины. Необходимо примирение *по существу*; существо же примирения есть Бог, и истинное примирение в том, чтобы не по-человечески, а «по-божьи» отнестись к противнику. Это тем настоятельнее для нас, что теперь оба наши главные противника уже не вне нас, а в нашей среде. Латинство

в лице поляков и басурманство, т. е. нехристианский Восток, в лице евреев вошли в состав России, и если они нам враги, то уже враги внутренние, и если с ними должна быть война, то это уже будет война междоусобная. Тут уже не одна христианская совесть, но и человеческая мудрость говорит о примирении. И недостаточно здесь мирных чувств к противникам как к людям *вообще*, ибо эти противники не суть люди *вообще*, а люди совершенно *особенные*, с своим определенным характером, и для действительного примирения нужно глубокое понимание именно этого их особого характера — нужно обратиться к самому их духовному существу и отнестись к нему по-божьи *.

Духовное начало поляков есть католичество, духовное начало евреев есть иудейская религия. Истинно примириться с католичеством и иудейством — значит прежде всего отделить в них то, что от Бога, и то, что от человеков. Если в нас самих жив интерес к делу Божию на земле, если Его святыня дороже для нас всех человеческих отношений, если мы пребывающую силу Божию не кладем на одни весы с преходящими делами людей, то сквозь жесткую кору грехов и заблуждений мы различим печать Божественного избрания, во-первых, на католичестве, а затем и на иудействе. Видя, что римская церковь и в древние времена одна стояла твердою скалою, о которую разбивались все темные волны антихристианского движения (ересей и мусульманства); видя, что и в наши времена один Рим остается нетронутым и непоколебимым среди потока антихристианской цивилизации и из него одного раздается властное, хотя и жестокое слово осуждения безбожному миру, мы не припишем этого одному какому-то непонятному человеческому упорству, но признаем здесь и тайную силу Божию; и если Рим, непоколебимый в своей святыне, вместе с тем, стремясь привести к этой святыне все человеческое, двигался и изменялся, шел вперед, претыкался, глубоко падал и снова вставал, то не нам судить его за эти преткновения и падения, потому что мы его не поддерживали и не поднимали, а самодовольно взирали на трудный и скользкий путь западного собрата, сами сидя на месте, и, сидя на месте,

---

* Из сказанного, мне кажется, ясно, что дело идет *не об уступках и компромиссах* во внешней борьбе (церковно-политической и национальной), а об устранении внутренней *причины* этой борьбы чрез духовное примирение на почве чисто религиозной. Пока религиозное внутреннее единство не восстановлено, до тех пор политическая и национальная борьба остается в своих правах.

не падали. Если нам все человечески дурное, все мелкое и грязное так бросается в глаза, если мы так явственно и отчетливо видим весь этот прах земли, а все божественное и святое для нас, напротив, незаметно, темно и невероятно, то это значит только, что в нас самих мало Бога. Дадим Ему больше места в себе и увидим Его яснее в другом. Тогда увидим Его силу не только в католической церкви, но и в иудейской синагоге. Тогда мы поймем и примем слова Апостола об израильтянах: «У них усыновление, и слава, и заветы, и законоположение, и служение, и обетования; их же отцы, и от них же Христос по плоти, сущий над всеми Бог... Или отринул Бог людей своих? Да не будет! Не отринул Бог людей своих, которых прежде знал... Но чтобы вы не гордились, не хочу оставить вас, братия, в неведении о тайне, что ослепление было Израилю отчасти, доколе не войдет полнота народов. И тогда весь Израиль спасется... Ибо Бог заключил всех в противление, чтобы всех помиловать»[23].

Воистину, если для нас слово Божие вернее всех человеческих соображений и дело царствия Божия дороже всех земных интересов, то перед нами открыт путь примирения с нашими историческими врагами. И не будем говорить: пойдут ли на мир сами наши противники, как они к этому отнесутся и что нам ответят? Чужая совесть нам неизвестна, и чужие дела не в нашей власти. Не в нашей власти, чтобы другие хорошо относились к нам, но в нашей власти быть достойными такого отношения. И думать нам должно не о том, что скажут нам другие, а о том, что мы скажем миру.

В одном разговоре Достоевский применял к России видение Иоанна Богослова о жене, облеченной в солнце и в мучениях хотящей родити сына мужеска[24]: жена — это Россия, а рождаемое ею есть то новое Слово, которое Россия должна сказать миру. Правильно или нет это толкование «великого знамения», но новое Слово России Достоевский угадал верно. Это есть слово примирения для Востока и Запада в союзе вечной истины Божией и свободы человеческой.

Вот высшая задача и обязанность России, и таков «общественный идеал» Достоевского. Его основание — нравственное возрождение и духовный подвиг уже не отдельного, одинокого лица, а целого общества и народа. Как и встарь, такой идеал неясен для учителей израилевых, но в нем истина, и он победит мир.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ЗАМЕТКА В ЗАЩИТУ ДОСТОЕВСКОГО ОТ ОБВИНЕНИЯ В «НОВОМ» ХРИСТИАНСТВЕ

(«Наши новые христиане» и т. д. К. Леонтьева, Москва. 1882 г.) [25]

«Всяк человек есть ложь».—
«Вот вы ищете убить Меня — *человека*, сказавшего вам *истину*».
«Думаете ли вы, что я мир *пришел* принести на землю? Нет, но разделение».
«И *будет* едино стадо и един пастырь».
«Начало премудрости — страх Господень».
«Бог есть любовь. В любви нет страха, но *совершенная* любовь вон изгоняет страх» [26].

Можно ли сводить всю сущность христианства к одной гуманности? Есть ли цель христианства всеобщая гармония и благоденствие на земле, достигаемое естественным прогрессом человечества?

Наконец, заключается ли *основание* христианской жизни и деятельности в одной любви?

При прямой постановке этих вопросов ответ на них не может быть сомнителен. Если вся истина в одной гуманности, то при чем же тут христианская *религия*? зачем тогда и говорить о ней вместо того, чтобы прямо проповедовать простую гуманность? Если цель жизни достигается естественным прогрессом и состоит в земном благоденствии, тогда зачем же связывать это с такою религией, которая вся держится тайной, чудом и подвигом? Наконец, если все дело религии в одном человеческом чувстве любви, то это значит, что у религии совсем никакого дела нет и в ней самой нет никакой надобности. Ибо человеческая любовь, при всей своей психологической сложности, в нравственном смысле есть лишь простой случайный факт и никак не может составлять основного содержания религиозной проповеди. Сам Апостол любви в основу своей проповеди кладет не мораль любви, а мистическую истину воплощения Божественного Логоса: «что было изначала, что мы слышали, что видели очами нашими, что рассматривали и что руки наши осязали, о смысле жизни (ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам), о том, что мы видели и слышали, возвещаем вам, чтобы и вы имели общение с нами: а наше общение со Отцем и Сыном Его, Иисусом Христом» (1-е посл. Иоанна I, 1—3). А о любви говорится уже потом, ибо любовь может быть плодотворна

только на почве верующей и возрожденной души. А на почве чисто человеческой она остается только личным расположением, ибо нельзя ни передавать любовь (как простое чувство) другим, ни требовать ее от других — можно только констатировать ее присутствие или отсутствие в данном случае. Следовательно, сама по себе, как субъективное состояние, любовь не может быть предметом религиозной *обязанности* или *задачей* религиозного действия. Прямая постановка сказанных трех вопросов и решительный ответ на них в отрицательном смысле составляет главный интерес и достоинство брошюры «Наши новые христиане». То, на что нападает автор,— стремление подменить живую полноту христианства общими местами отвлеченной морали, прикрытой христианским именем без христианской сути,— это стремление весьма распространено в наши дни, и его следовало отметить. К сожалению, обличая заблуждения псевдохристианства, автор брошюры приурочил их к именам двух русских писателей, из которых один, по крайней мере, решительно свободен от этих заблуждений.

Автор брошюры по справедливости высоко ценит значение и заслуги Достоевского. Но христианская идея, которой служил этот замечательный человек, искажалась в его уме, по мнению г. Леонтьева, примесью сантиментальности и отвлеченного гуманизма [27]. Оттенок сантиментальности мог быть в стиле у автора «Бедных людей», но во всяком случае гуманизм Достоевского не был тою отвлеченною моралью, которую обличает г. Леонтьев, ибо свои лучшие упования для человека Достоевский основывал на действительной вере в Христа и Церковь, а не на вере в отвлеченный разум или в то безбожное и бесноватое человечество, которое в романах самого Достоевского яснее, чем где-либо, отражается во всей своей мерзости. Гуманизм Достоевского утверждался на мистической, сверхчеловеческой основе истинного христианства, а при оценке деятеля с христианской точки зрения важнее всего, *на чем* он стоит и на чем он строит.

«Возможно ли,— спрашивает г. Леонтьев,— строить новую национальную культуру на одном добром чувстве к людям, без особых определенных в одно и то же время вещественных и мистических предметов веры, выше этого человечества стоящих,— вот вопрос?» [28] На этот вопрос Достоевский отвечал бы так же отрицательно, как и автор брошюры. Идеал истинной культуры — народной и вселенской вместе — держался у Достоевского не на одном добром чувстве к людям, а прежде всего на мистических предметах веры, выше этого человечества стоящих,— именно

на Христе и на Церкви, и самое созидание истинной культуры представлялось Достоевскому прежде всего как религиозное «православное дело»; а «вера в божественность распятого при Понтийском Пилате Назаретского Плотника» [29] была одушевляющим началом всего того, что говорил и писал Достоевский.

«Христианство не верит ни в лучшую *автономическую* мораль лица, ни в разум собирательного человечества, долженствующий рано или поздно создать рай на земле» [30]. Ни во что подобное не верил и Достоевский. Если он и был моралистом, как его называет г. Леонтьев, то его мораль была не автономическая (самозаконная), а христианская, основанная на религиозном обращении и возрождении человека. А собирательный разум человечества с его попытками нового вавилонского столпотворения не только отвергался Достоевским, но и служил для него предметом остроумных насмешек, и не только в последнее время его жизни, но и раньше. Пусть г. Леонтьев перечтет хоть «Записки из подполья».

Достоевский верил в человека и в человечество только потому, что он верил в *бого*человека и в *бого*человечество — в Христа и в Церковь.

«Христос познается не иначе, как чрез Церковь. Любите прежде всего Церковь.

Только через Церковь можете вы сойтись и с народом — просто и свободно и войти в его доверие.

Надо учиться у народа смиряться умственно, понять, что в его мировоззрении больше истины, чем в нашем.

Поэтому смирение пред народом для отдающего себе ясный отчет в своих чувствах есть не что иное, как смирение перед Церковью» [31].

Под этими прекрасными словами, без сомнения, подписался бы Достоевский. В «Дневнике писателя» г. Леонтьев мог бы найти много мест, выражающих эти самые мысли. Достаточно вспомнить то, что говорилось там против наших народников, хотевших соединяться с народом и благодетельствовать ему *помимо Церкви* [32].

Только любя Церковь и служа ей, можно воистину послужить своему народу и человечеству. Ибо нельзя служить двум господам. Служение ближнему должно совпадать со служением Богу, а Богу нельзя служить иначе, как любя то, что Он сам возлюбил,— единственный предмет любви Божией, Его возлюбленную и подругу, то есть Церковь.

Церковь есть обóженное чрез Христа человечество, и при вере в Церковь верить в человечество — значит только

верить в его *способность к обо́жению*, верить, по словам св. Афанасия Великого, что в Христе Бог стал человеком для того, чтобы человека сделать богом. И эта вера не есть еретическая, а истинно христианская, православная, отеческая.

И при этой вере проповедь или пророчество о всеобщем примирении, всемирной гармонии и т. д. относится прямо лишь к окончательному торжеству Церкви, когда, по слову Спасителя, будет едино стадо и един пастырь, а по слову Апостола, Бог будет все во всех.

Достоевскому приходилось говорить с людьми, не читавшими Библии и забывшими катехизис. Поэтому он, чтобы быть понятым, поневоле должен был употреблять такие выражения, как «всеобщая гармония» [33], когда хотел сказать о Церкви торжествующей или прославленной. И напрасно г. Леонтьев указывает на то, что торжество и прославление Церкви должно совершиться на том свете, а Достоевский верил во всеобщую гармонию здесь, на земле. Ибо такой безусловной границы между «здесь» и «там» в Церкви не полагается. И самая земля, по Священному Писанию и по учению Церкви, есть термин *изменяющийся*. Одно есть та земля, о которой говорится в начале Книги Бытия, что она была невидима и неустроена и тьма вверху бездны, и другое — та, про которую говорится: «Бог на земли явися и с человеки поживе»,— и еще иная будет та новая земля, в ней же правда живет [34]. Дело в том, что нравственное состояние человечества и всех духовных существ вообще вовсе не зависит от того, живут они здесь, на земле, или нет, а напротив, самое состояние земли и ее отношение к невидимому миру определяется нравственным состоянием духовных существ. И та всемирная гармония, о которой пророчествовал Достоевский, означает вовсе не утилитарное благоденствие людей на теперешней земле, а именно начало той новой земли, в которой правда живет. И наступление этой всемирной гармонии или торжествующей Церкви произойдет вовсе не путем мирного прогресса, а в муках и болезнях нового рождения, как это описывается в Апокалипсисе — любимой книге Достоевского в его последние годы. «И знамение велие явися на небеси, жена облечена в солнце и луна под ногами ея, и на главе ея венец от звезд двоюнадесяте. И во чреве имущи вопиет моляще и страждуще родити» [35].

И только потом, за этими болезнями и муками, торжество, и слава, и радость.

«И слышах, яко глас народа многа, и яко глас вод многих, и яко глас громов крепких глаголющих: аллилуйя, яко

воцарися Господь Бог Вседержитель. Радуемся и веселимся и дадим славу Ему, яко прииде брак агнчий и *Жена Его* уготовила есть себе. И дано бысть ей облещися в виссон чист и светел: виссон бо *оправдания святых* есть» [36].

«И видех небо ново и землю нову: первое бо небо и земля первая преидоша, и моря несть ктому. И аз Иоанн видех град Святый Иерусалим нов сходящ от Бога с небесе, приготован, яко невесту мужу своему. И слышах глас велий, с небесе глаголющ: се скиние Божия с человеки, и вселится с ними: и тии людие Его будут, и сам Бог будет с ними Бог их. И отимет Бог всяку слезу от очию их и смерти не будет ктому: ни плача, ни вопля, ни болезни не будет ктому, яко первая мимоидоша» [37]

Вот какую всемирную гармонию и благоденствие разумел Достоевский, повторяя только своими словами пророчества новозаветного откровения.

НА ПУТИ К ИСТИННОЙ ФИЛОСОФИИ

Отстоять научным путем самостоятельность нашего индивидуального существа и найти ему особое место между всепоглощающим «абсолютным» германской философии и всеразлагающим механизмом естествознания — вот интересная задача «Индивидуализма».

Дух человеческий, создавши отвлеченную философию и отвлеченное естествознание, под конец должен убедиться, что эти сложные и искусные постройки имеют один серьезный недостаток: в них нет места самому зодчему.

С одной стороны, умозрительный пантеизм воздвигает свое «абсолютное» только на отвлечении ото всего индивидуального, не замечая, что при этом само «абсолютное» превращается в пустое место; с другой стороны, в господствующем ныне «позитивном» мировоззрении наш ум, высчитывая элементы вселенной, наивнейшим образом пропускает самого себя.

Каково бы ни было различие и даже противуположность между метафизикой идеализма и позитивным воззрением современных натуралистов, они сходятся в одном: и там и здесь сам человек ни при чем. Если сущность и смысл вселенной заключаются в таких вещах, как «безусловное тождество», «абсолютная идея», «бессознательное» [1] и тому подобное, то человеку с его душевными потребностями и жизненными задачами здесь нет места; ему нет места и в том случае, если вселенная есть лишь сложный механизм движущегося вещества. В первом случае человек теряется как преходящий момент в безразличии абсолютного, во втором случае он исчезает как минутное сочетание материальных частиц, слагающихся и вновь разлагающихся. Подобные взгляды на человека помимо того, нравятся они нам или нет, прямо разрушают сами себя своею внутреннею несообразностью, и если мы их отвергаем, то не потому, что они не человечны, а потому, что они неразумны.

Прежде всего, что бы нам ни говорила философия идеа-

лизма и философия материализма, мы должны помнить, что сама эта философия, все ее системы абсолютных идей и все ее системы атомов суть лишь продукты человеческого ума, не имеющие и не могущие иметь притязания ни на какое другое значение.

«Мир есть абсолютная идея» [2]. Но, как должен признать сам Гегель, эта идея достигает до самосознания и действительно мыслится только в человеческом духе, т. е., другими словами, все, что мы знаем об этой идее, мы почерпаем только из своей человеческой мысли.

«Мир есть механизм движущихся атомов» [3]. Но откуда же берется самое понятие об этих атомах и все, что нам о них толкуют, как не из той же нашей человеческой мысли?

И вот в то время, как одни мыслители утверждают, что действительный человек есть лишь момент абсолютной идеи (Гегель) или же только комбинация вещественных частиц (материалисты), другие с большею последовательностию замечают, что сама абсолютная идея есть лишь мысль человеческого ума (Фейербах) [4] и что сам вещественный механизм природы есть только наше человеческое представление, ряд состояний нашего сознания и сама материя только возможность таких состояний (Милль, Тэн) [5].

Вселенная есть развитие идеи, утверждает абсолютная логика Гегеля; однако эта идея может здесь мыслиться только человеческим умом, который между тем есть лишь последний член (заключение) этого идеального развития. Человеческое сознание есть лишь состояние материи, возвещает материализм, а материя есть лишь состояние нашего сознания, поясняет эмпирическая философия. Мир есть механизм; но строение этого механизма есть дело нашего мозга, а сам мозг есть лишь мельчайшее и ничтожнейшее колесо в этом механизме. Таково существенное противоречие в современном миросозерцании. Против утверждения идеалиста, что человек со своим сознанием есть лишь момент абсолютной идеи, равно как и против утверждения материалиста, что человек и его сознание есть лишь состояние материи, всегда имеет силу заключение эмпирика, который, разлагая как понятие материи, так и понятие абсолютной идеи, находит, что и сама идея, и сама материя суть лишь состояния нашего человеческого сознания. Но и эмпирик никак не может успокоиться на этом заключении, потому что опыт тотчас подсказывает ему, что состояния нашего сознания не существуют иначе как в связи с отправлениями мозга, а мозг есть одно из явлений материального мира; следовательно, этот материальный мир предшест-

вует нашему сознанию и никак не может быть только состоянием сознания.

Из этого противоречия, что, с одной стороны, наш физический мир есть лишь мозговой феномен (Gehirnsphänomen), а между тем сам мозг есть лишь один из феноменов нашего физического мира,— из этого явного и грубого противоречия не могли вполне выпутаться такие остроумные исследователи, как Герберт Спенсер, и такие сильные мыслители, как Шопенгауэр. Сущность этого противоречия состоит в несоответствии между субъективным значением человека как носителя (субъекта) всякого познания, всякой мысли и, следовательно, всякой истины и его объективным ничтожеством в силу той же, им самим познаваемой и мыслимой истины. Когда философствующий человек на основании им самим измышленного понятия о природе признает себя обреченным на ничтожество, то это похоже на судью, который сам сочинил бы закон и на основании этого закона сам осудил бы себя на смертную казнь. С точки зрения идеализма и материализма внутренний мир человека как познающего истину субъекта остается сам по себе, а внешнее положение и судьба того же человека как члена природы остается само по себе — между тем и другим нет никакого соотношения и связи; а это значит, что смысл как человека, так и природы остается непонятным; ибо смысл (λογος, ratio) заключается именно в соотношении и внутренней связи предметов. Человек, познающий истину, несмотря на свое ничтожное и рабское положение в природе, и природа, уничтожающая человека, несмотря на его истину, очевидно, не имеют никакого смысла друг для друга, между ними нет никакой внутренней связи, никакого необходимого соотношения. Человек, несмотря на свое понимание природы, не имеет над нею власти, а природа, несмотря на свою силу над человеком, не имеет разума. Итак, они и остаются чужими и враждебными друг другу, несмотря на то что с той же точки зрения человек есть лишь порождение природы, а природа — представление человека.

И идеальные построения трансцендентных философов, и механические построения философствующих натуралистов не только смысла вселенной не открыли, но и путь к нему затеряли. Представители этих учений не всегда высказываются до конца, но когда они решаются сказать свое последнее слово о мире, то это последнее слово оказывается бессмыслицею. На наш взгляд, это означает только, что усиленное развитие идеальной философии и материальной науки в последние три или четыре века было более блестя-

щим, нежели плодотворным, и что окончательный результат этого развития есть решительное крушение тех принципов, которые попеременно господствовали в новой философии и в новой науке.

Эта философия и эта наука имеют свои частные заслуги, которые от них не отнимутся. Но если общая теоретическая цель человеческого знания состоит в том, чтобы понять смысл вселенной, то ни новая философия, ни новая наука не представляют нам прямого пути к достижению этой цели.

Понять смысл мира — значит прежде всего понять внутреннее и необходимое соотношение (λόγος, ratio) между двумя терминами действительного познания — человеком как познающим и природой как познаваемою. Но вместо того чтобы найти такое соотношение этих двух необходимых терминов, материализм и идеализм одинаково теряют обоих. Ибо в материализме и человек и природа, разложенные на бесконечно мелкие частицы, теряют всю свою живую действительность, и точно так же они ее теряют в идеализме, испаряясь в диалектике отвлеченных понятий. В окончательном результате обоих этих воззрений вся реальность и познающего и познаваемого вместо того, чтобы быть осмысленной, просто исчезает в пустых отвлеченностях.

Такой одинаковый неуспех, кажется, довольно ясно намекает, что все это великое умственное развитие новой Европы — как в своем чисто философском, так и в своем положительно-научном разветвлении — страдает каким-то общим коренным недугом, поражено каким-то первородным грехом.

Следя исторически за ходом исключительно механического воззрения, господствующего в точных науках, а равно и за ходом идеализма, господствовавшего в философии, мы приходим к их общему началу, в котором и корень их общего недуга. Я разумею картезианство и основную ошибку этой школы, усвоенную общеевропейским просвещением, от которой старался избавить философию Лейбниц, а потом Шеллинг и от которой, быть может, окончательно избавиться европейскому образованию суждено иным, не умозрительным путем. Если бы эта ошибка принадлежала только одной философской системе, то ее можно было бы вместе с окказиональными причинами Гейлинкса или вихрями того же Декарта [6] сдать в обширный архив школьных заблуждений; но, как тяготеющая сознательным или бессознательным образом надо всем европейским просвещением, она имеет огромную важность. Это роковое заблуждение в

своем простейшем виде, в каком оно является у самого Декарта, заключается в признании действительного существования в нашем мире двух безусловно особых и независимых друг от друга субстанций: с одной стороны, мертвого вещества, вся суть которого полагается в косном протяжении (res extensa seu substantia corporalis), и, с другой стороны, бесплотного, нематериального духа, вся суть которого полагается в чистом мышлении (res cogitans seu substantia spiritualis) [7]. Между тем ни чистого вещества, состоящего в одном протяжении, ни чистого духа, состоящего в одном мышлении, на самом деле не существует и — как было показано еще Лейбницем — существовать не может [8] Это суть чистые фикции нашего ума.

Происхождение этих фикций не имеет в себе ничего загадочного. Одна из основных способностей и деятельностей нашего духа есть, как известно, отвлечение, в силу которого наш ум, рассматривая существующее, останавливает свое внимание на той или другой его стороне, на том или другом элементе, закрывая глаза на все остальное. Эта умственная деятельность необходима, но необходима только вследствие ограниченности нашего ума, не способного обнимать разом всю полноту действительности и принужденного в каждый данный момент сосредоточиваться только на одном, отвлекаясь ото всего остального. Понятно, что из этой условной необходимости отвлечения никак не может вытекать безусловная истинность его результатов. Отвлекая и комбинируя продукты отвлечения, можно очень далеко уйти ото всякой действительности. При этом невольно вспоминается всегдашний пример крайнего отвлечения — математика с ее мнимыми величинами. Известно, что математики оперируют с такими величинами, которые они сами называют мнимыми, так как им ничего в действительности не соответствует и соответствовать не может. Пользуясь для своих целей этими мнимыми величинами, математика не принимает и не выдает их за действительные. Но философия занимается не столь простым и ясным предметом, как числа, и потому здесь случаются такие ошибки, которые невозможны в математике. Так, в течение целых столетий ученый мир упражнялся над протяженной и мыслящею субстанциями Декарта — и не подозревая, что это не более как мнимые величины.

Первым следствием этой пагубной ошибки был разрыв между натуральной философией, превращенной в науку о мертвом веществе и скоро раздробившейся на множество частных наук и отказавшейся от самого названия философии, и между идеальной философией, сосредоточившейся

в области чистого мышления и скоро потерявшей характер науки, т. е. положительного и достоверного знания.

Разделение духовных сил и специализация умственного труда полезны, когда это совершается ввиду общей истинной цели, для более успешного ее достижения, но умственный разрыв в европейском просвещении имел другой характер. Вследствие картезианского дуализма, положенного в основу этого просвещения, утратилась самая общность цели: для одних целью стало познание одной мертвой материи, для других — познание интеллектуальной сущности. Весь ученый мир Европы разделился на два чуждые и большею частью враждебные друг другу лагеря: одни занялись исключительно вещественной и механической стороной мироздания, оставляя без внимания или даже прямо отрицая все духовное; другие же исключительно сосредоточились на идеальной и логической стороне существующего, пренебрегая всем физическим и материальным. Первые в своих дробных науках, изучая не самое природу, а только ее мертвый скелет, выработали несообразное представление мира как сплошного механизма, как огромной машины, которую, впрочем, никто не построил и которая не служит ни для какой цели *; а вторые в своей отвлеченной идеологии, исследуя не самый дух человеческий, а только общие приемы и пути его мышления, дошли наконец (в гегельянстве) до понятия вселенной как одного с и л л о г и з м а, причем этот силлогизм является здесь без мыслящего и без мыслимого — силлогизм ничей и ни о чем **.

Между тем вся наша действительность, мы сами и тот мир, в котором мы живем, одинаково далеки и от ч и с т о й мысли, и от ч и с т о г о механизма. Весь действительный мир состоит в постоянном взаимоотношении и непрерывном внутреннем взаимодействии идеальной и материальной природы. Но при тех отвлеченных точках зрения, которым подчинилось европейское образование, приходилось отделываться от этой действительности или от этого взаимодействия материального и духовного — отделываться

---

* Без сомнения, все существующее в природе имеет свою механическую с т о р о н у, а потому нет той области человеческого знания, в которой механическое воззрение не могло бы предъявить своих прав. Но если оно эти п р а в а превращает в исключительную п р и в и л е г и ю, т. е. механическую с т о р о н у данного предмета принимает и выдает за в е с ь предмет, а механическое объяснение явлений — за полное и окончательное, тогда оно является только произвольным и пагубным заблуждением.

** Бесспорно, наравне с механической стороной миросознания существует в нем и логическая сторона, и логика повсюду имеет свои права. Но и здесь опять-таки и с к л ю ч и т е л ь н о е признание с в о е г о права ведет к печальным заблуждениям.

при помощи двух противных друг другу предположений: или наш мысленный мир нужно признать продуктом материи, или мир материальный считать явлением нашего сознания. Размышление над данными опыта подсказывает, по-видимому, одинаковую необходимость и того и другого решения, а между тем самая простая логика не допускает совместить эти взаимно друг друга исключающие положения.

Выход из этой смуты ума один: отказаться от коренного заблуждения, производящего всю эту путаницу, т. е. решительно признать, что и мертвое вещество и чистое мышление, и res extensa и res cogitans, и всемирный механизм и всемирный силлогизм суть лишь отвлечения нашего ума, которые сами по себе существовать не могут, но имеют действительность только в том, от чего они отвлечены, в чем-то третьем, что не есть ни бездушное вещество, ни бесплотная идея. Чтобы обозначить это третье не в нем самом, а в самом общем его проявлении, мы скажем, что оно есть жизнь. И чистое вещество, и чистое мышление отличаются одинаково характером безжизненности именно потому, что они отвлечены от жизни. Жизнь есть именно то, чего недостает и чистому мышлению, и чистому веществу. Поэтому понятно, что Декарт должен был признать животных за механические автоматы, а современный материализм лишь последовательно распространил этот взгляд и на человека. С другой стороны, если признать, как мы это делаем, что и мертвое вещество, и чистое мышление суть лишь отвлечения ума, то необходимо признать полную реальность того, от чего они отвлечены, т. е. необходимо признать полную реальность жизни и наше объяснение жизни не сводить к ее отрицанию.

Жизнь есть самое общее и всеобъемлющее название для полноты действительности везде и во всем. Мы с одинаковым правом говорим и о жизни божественной, и о жизни человеческой, и о жизни природы.

Оставляя в стороне жизнь божественную, которой не касается автор «Индивидуализма», и имея в виду только человеческую и природную жизнь, мы должны сказать, что общий признак этой жизни состоит в последовательности изменений, не нарушающих существенного тождества в предполагаемом субъекте этих изменений. Мы усматриваем жизнь только в тех изменениях, за которыми, по нашему убеждению, скрывается пребывающий субъект: жизнь предполагает живущего. Это живущее, действующее и страдающее в переменах жизни, изменяемое, но не уничтожаемое ими, вообще называется душою.

Выйти из того основного противоречия, которое подкапывает теоретические построения современной философии и науки, можно, только восстановивши истинное понятие о душе. На этом пути находится автор «Индивидуализма». Для такого восстановления нужно показать прежде всего, что душа как начало жизни в природе есть нечто большее, чем результат физических и химических комбинаций материи, а также и то, что душа как начало жизни человеческой есть нечто большее, чем наше повседневное рефлектирующее сознание; другими словами, нужно отстоять душу от матерьялизма, с одной стороны, и от одностороннего идеализма, или школьного спиритуализма,— с другой. Этой двойной задаче посвящены три главные сочинения Гелленбаха: «Die Philosophie des gesunden Verstandes». «Die menschlichen Vorurtheile» и «Der Individualismus» [9]. В этом последнем сочинении (которое в порядке развития его мысли предшествует другим) Гелленбах останавливается преимущественно на первой половине своей задачи, на первом, биологическом вопросе, высказывая, впрочем, свои взгляды и относительно второго пункта.

С значительной силой убеждения споря против биологов, не хотящих признавать душу в органической природе, автор «Индивидуализма» доказывает, что органическая жизнь не может ни произойти, ни развиваться одним механическим путем, но требует участия особого деятельного начала, или души. Не повторяя аргументов, которые читатель найдет в самой книге, укажу только на один интересный и важный факт, который невольно приходит в голову при размышлении об этом предмете и на котором Гелленбах, кажется, недостаточно сосредоточился *.

Первоначальная основа всякого органического бытия, так называемая протоплазма, состоит главным образом, как показывает химический анализ, из таких веществ (протеиновые тела — белковина и проч., затем углеводы, жиры и проч.), которые в химическом смысле не только индифферентны друг к другу, т. е. не обнаруживают между собой никакого избирательного сродства, но в большинстве случаев не терпят соединения, так что всякое данное соединение этих веществ, будучи предоставлено действию общих физических и химических законов, быстро разлагается, что и происходит с умершими организмами. Отсюда прямой вывод тот, что если эти чуждые друг другу тела в живой протоплазме соединяются, и притом с тою определен-

* Обстоятельное указание этого факта можно найти, между прочим, в интересной статье д-ра Трифановского об изучении биологии («Русский вестник», 1880 г.).

ностью и устойчивостью, которыми обусловлена жизнь, то необходимо допустить в каждом живом организме действие особой силы, которая преодолевает химическую индифферентность и механическую косность входящих в его состав веществ и образует из них одно органическое существо, одно живое тело. Эта-то органическая сила, не вытекающая из механических и химических свойств материи, но действующая через них, неоднородная с вещественными стихиями, хотя и связанная с ними, называется, по свойству своего явления, душою живущею.

Присутствие этой души необходимо для самых первобытных и простейших форм живой и одушевленной протоплазмы, т. е. необходимо для первоначального происхождения органического мира. Особые действия этой души или таких душ необходимы также и для дальнейшего развития органических царств, для создания тех сложных и бесчисленных форм жизни, которые мы находим на нашей планете.

Здесь автор «Индивидуализма» сталкивается с теорией Дарвина, или, собственно говоря, с систематическими построениями немецких последователей дарвинизма. Как известно, сам Дарвин, по крайней мере вначале, в важнейших своих сочинениях по этому предмету вовсе не придавал своей теории значения какой-то всеобъемлющей и всеобъясняющей космогонии, какою она явилась у его континентальных поклонников. В настоящее время наиболее серьезные ученые всех стран в беспристрастной оценке дарвинизма приходят к тому заключению, что теория естественного подбора в борьбе за существование, как она является у Дарвина, есть остроумное и из огромного запаса опытов и наблюдений иллюстрированное указание одного из условий или факторов, способствующих прогрессивному развитию органического мира, причем степень значения этого условия и пределы действия этого фактора остаются сомнительными и спорными, но во всяком случае они не так велики, как думал сам Дарвин, не говоря уже о фанатиках дарвинизма *.

---

* Как всякая научная мысль большого объема, хотя и одностороннего содержания, Дарвинова теория не осталась в пределах строгой науки, но скоро перешла в область публичного мнения. Здесь ее постигло, как известно, некоторое странное превращение. Наиболее восторженные поклонники дарвинизма привязали к этой теории социальные воззрения крайне демократического характера, между тем как дарвинизм, основанный на вытеснении слабых сильными и на торжестве наследственных преимуществ, может благоприятствовать в социальной сфере лишь теориям крайнего деспотизма и аристократизма. Это было замечено и указано более проницательными писателями демократического направления.

Против этих последних, возводящих в догмат исключительно механическое развитие всего живущего, направляет Гелленбах свои соображения и рассуждения, доказывая невозможность такого развития и необходимость иных, не механических начал для прогресса растительной и животной организации. Я не беру на себя мотивированную оценку этой борьбы индивидуализма против немецких дарвинистов. Предоставляю это нашим ученым-естествоиспытателям. Между ними в первом ряду найдутся такие люди, которые обратят особое внимание на попытку связать данные естественной истории с принципом индивидуальных психических сил *.

Что касается до психологического вопроса, входящего в задачу Гелленбаха, то при своем разрешении этого вопроса автор «Индивидуализма» впадает в весьма важную ошибку, на которую считаю нужным здесь указать. Справедливо утверждая против школьного идеализма, что душа в существе своем не тождественна с нашим повседневным сознанием и независима от него, справедливо, далее, различая в целости нашего жизненного состава три основные части, а именно: 1) душу как метафизическую субстанцию, 2) органическое тело, образуемое душою, и 3) нашу являемую личность, или сознательное *я*, обусловленное строением и действием нашего тела (преимущественно центральной нервной системы или мозга), Гелленбах не останавливается на этом справедливом утверждении и различении, но идет гораздо дальше. Крайностям материалистического и идеалистического смешения он противупоставляет подобную же крайность дуалистического разделения. Неосторожно привязывая свои новые или обновленные идеи к одной старой ошибке школьных мудрецов, Гелленбах утверждает, что душа всецело принадлежит к миру сущностей, есть «вещь в себе» (Ding an sich), тогда как сознание и сознательное *я*, завися вполне от телесной организации, относится исключительно к миру явлений, а вследствие этого между тем и другим, т. е. между субстанциональной душой и феноменальным (являемым) сознанием, нет никакой внутренней связи, так что по смерти человека, с разрушением организма, исчезнет все содержание его сознательной жизни, и душа остается с тем, с чем была до зачатия человека.

---

* Могущественного союзника для своих биологических взглядов наш автор мог бы найти в известном английском натуралисте А. Р. Уоллэсе, который независимо от Дарвина разработал теорию, сродную с дарвинизмом, но, не найдя в ней окончательного объяснения органического прогресса, признал в сем последнем действие сил, одаренных волею [10].

Такой взгляд лишен достаточного основания и, сверх того, находится в противоречии с руководящими мыслями самого Гелленбаха. Наше *я*, то, что в нас живет и мыслит, прежде чем стать явлением сознания, есть субъект сознания, т. е. именно та душа, то индивидуальное существо, за прочную реальность которого так стоит автор «Индивидуализма». Как физическое лицо человека, прежде чем отразиться в зеркале, должно существовать независимо от зеркала, так и психическое лицо, наше *я*, прежде чем отражаться в явлениях сознания, должно существовать независимо от этих явлений. Наш автор прав, восставая против господствующих в германской философии теорий, которые сводят всю суть души к одному сознанию. Но напрасно в этой справедливой борьбе он вступает в незаконный союз с материализмом, утверждая, что сознание есть только продукт телесных, преимущественно нервных, деятельностей и что сознательная личность есть лишь мозговое явление (Gehirnsphänomen). Подобный взгляд, во всяком случае ошибочный, у материалистов по крайней мере логически вытекает из их основных положений, у Гелленбаха же нет и этого оправдания. Говоря о сознании как о продукте органической материи, он забывает, что по его собственному основному воззрению органическая материя не есть что-нибудь самостоятельное и первоначальное, но образуется деятельностью души. Не само тело живет, но образующая его душа живет в нем и посредством него. Тем менее может само тело сознавать или мыслить. Поэтому должно признать, что сознание и личность, сознательная и личная жизнь не суть произведения самого органического тела, но произведения или проявления души через или посредством органического тела.

А если так, если живет и мыслит не организм, а душа посредством организма, то с разрушением этого последнего ей нет необходимости терять все то, что она совершила и изведала с его помощью. Сам Гелленбах любит сравнивать органическое тело с зеркалом, посредством которого душа глядит в мир явлений, недоступный для нее непосредственно. Но неужели, когда мое зеркало разбито, я должен необходимо забыть все, что в нем видел? Впрочем, все это сравнение очень и очень хромает. Душа образует себе органическое тело вовсе не для того только, чтобы смотреть через него на мир явлений, но также и гораздо более для того, чтобы действовать посредством него в этом мире, и, разумеется, результаты этой деятельности не могут быть безразличны для души и после того, как орудия ее земного действия разрушены. Это признает и наш автор, но это во-

все не вяжется с его дуалистическим разделением между сверхсознательной душой и сознательною личностью. Сознание и личность человеческая есть последний и высший расцвет всего органического развития, и если этот лучший цвет пропадает бесплодно, то самое создание организмов и всего органического мира не имеет смысла. А тогда зачем же и приписывать такое бессмысленное дело особым интеллектуальным сущностям — «умным силам»? Тогда и самый индивидуализм является излишним; для объяснения простых фактов жизни достаточно было бы старого витализма.

Что касается до собственно метафизических вопросов, то с этой стороны сочинения Гелленбаха дают нам очень немного. Конечно, автор «Индивидуализма» прав в своем протесте против различных «абсолютов» германской философии. Но одного протеста здесь мало. Абсолютные системы немецких философов несостоятельны — это правда. Но стремление к безусловному началу жизни и знания не выдумано этими философами, а составляет коренную потребность человеческого духа. Сам Гелленбах, отстаивая пребывающую действительность индивидуальных существ от покушений пантеизма с его всепоглощающим «единым», не может, однако, остановиться на этих индивидуальных сущностях, но за их пределами должен признать еще некоторое безусловное и всеобъемлющее начало всякого бытия. Он только не хочет (и совершенно основательно) признать это безусловное начало за непосредственную сущность нашего видимого мира; между этим миром явлений и безусловным началом, или Божеством, он ставит множественность индивидуальных существ (душ) как посредствующие и связывающие звенья между тем и другим. Но при таком взгляде неизбежно возникают два метафизические вопроса: о взаимной связи этих индивидуальных существ между собою и об их общей связи с безусловным началом, или Божеством. Отвергать существенную связь между индивидуальными душами и, следовательно, солидарность всего живущего значило бы одинаково противоречить и опыту, и нравственному чувству, и разуму. Точно так же оставлять в полной неопределенности отношение индивидуальной души к безусловному началу всего сущего значило бы отказывать в удовлетворении не только религиозному чувству, но и метафизической потребности. Между тем наш автор не только не дает какого-нибудь решения этим двум важнейшим вопросам, но второго из них даже намеренно избегает. Он отстраняет высшие задачи метафизики, потому что хочет непременно оставаться в низменной

области отрицательного рационализма или того, что он называет здравым смыслом *. Быть может, он прав с своей точки зрения, но эта его точка зрения во всяком случае не права. И неуспех прежних метафизических систем не есть оправдание для такой антифилософской беззаботности. Заблуждение прежних философов состояло вовсе не в том, что они хотели познавать абсолютные и божественные предметы, а в том, что они искали этих предметов исключительно в своем собственном, далеко не абсолютном и ничуть не божественном, но весьма относительном человеческом мышлении. Но такой неосновательный прием метафизического познания никак не есть единственно возможный. Нет никакой разумной причины философу основывать высшую метафизику на одних измышлениях своего ума, как нет никакой разумной причины естествоиспытателю основывать на своих измышлениях науку о внешней природе. Разумеется, во всяком нашем познании, физическом, так же как и метафизическом, есть чисто рациональный, априорный элемент, поскольку всякое наше познание есть действие нашего ума. Но так же несомненно и то, что во всяком реальном познании действие нашего ума прилагается к известному данному предмету, не создаваемому самим умом, но независимому от него. Относясь к такому реальному предмету, наш ум получает от него основное содержание для той или другой науки. Так, основное содержание для физики (в широком смысле) наш ум получает от видимого мира, действующего на нас в чувственном опыте; основное содержание для психологии дано в действительности нашего духа, открываемой во внутреннем, или психическом, опыте; точно так же основное содержание и для реальной метафизики как науки о божественных предметах дается нашему уму в Божественном Откровении, которое составляет религиозный опыт человечества.

Можно не верить в Откровение, так же как можно не верить и во внешний мир **. Но мыслитель, отрицающий

* Давно уже замечено, что в области философских вопросов пределы здравого смысла никем никогда не установлены и никто не знает, где они проходят. Без сомнения, для многих просвещенных читателей «Индивидуализма» сам автор этой книги, не только верящий в душу, но и говорящий серьезно о реальности четвертого измерения и о медиумических явлениях, далеко перешел пределы здравого смысла. Вообще всякая ограниченная голова может не только довольствоваться, но и гордиться своею ограниченностью, украсив ее названием здравого смысла. Но именно поэтому таким умным и добросовестным писателям, как Гелленбах, не следовало бы поощрять этого слишком легкого приема.

** Какое из этих двух неверий легче — это зависит от характера и душевных склонностей того или другого мыслителя. Бывали, как извест-

действительность внешнего мира, едва ли посвятит себя физике. Точно так же мыслитель, отвергающий Откровение сверхприродной и сверхчеловеческой действительности, благоразумно поступает, воздерживаясь от метафизических построений. Прав ли он в своем неверии — это другой вопрос. Во всяком случае его скептическое положение оказывается крайне печальным. Оно подрывает для него самый корень истинного знания и отнимает у него все плоды его лучших убеждений. Ибо окончательное значение всех других вопросов — биологического, психологического, социального — прямо зависит от положительного решения вопроса метафизического. Что значит, например, объяснение природы деятельности души, когда сама душа остается необъясненной? Жизнь души, отделенная от своего безусловного содержания и окончательных целей, лишается всякого смысла и, следовательно, не может уже объяснять или осмысливать жизнь природы и человечества. И для себя самой душа теряет всякую цену, когда не находит в себе того, что больше ее, чему она может верить и служить.

И однако, мы не думаем, чтобы труд нашего автора на защиту души пропал даром. Ближайшая задача «Индивидуализма» — отстоять самостоятельность души против матерьялизма, который сводит ее к веществу, и против школьного идеализма, который ограничивает ее поверхностью земного сознания,— эта ближайшая задача исполнена автором старательно и не безуспешно. Дальнейшие же его ошибки и заблуждения большой опасности ни для кого не представляют. Читатель, который усвоит положительные выводы «Индивидуализма» относительно реальности души, едва ли остановится на неверии автора во все то, для чего душа существует. Чем бы ни объяснялся этот метафизический скептицизм, он вовсе не вытекает из данного биологического и психологического исследования, а потому и не может помешать читателю собрать те плоды этого исследования, которые потеряны автором.

Равнодушие к высшим метафизическим задачам может укорениться лишь на почве матерьялизма, который по принципу и последовательно пригибает человека к земле и заглушает сознание той души, для которой одной эти задачи могут иметь значение. Но индивидуализм, как его развивает Гелленбах, старается, напротив, поднять человека на ноги, возбудить его высшее сознание, уверить его в его неземной душе. А уверившись в этой душе, трудно уже не

но, и такие, которые не верили ни в то, ни в другое, а только в силу мыслящего Я.

верить в то, чем она живет и движется и существует.

Итак, мне кажется, что метафизический скептицизм Гелленбаха, печальный для него самого, нисколько не лишает его сочинений их существенной полезности. Автор остановился на полдороге, но он шел по ней настолько прямо, что следовавшему за ним читателю не трудно самому пройти дальше и увидать конец пути. Этот конец есть философское признание человеческим умом той положительной истины, которая дается в Откровении. Только признав данную религиозную истину, наш ум получает твердую предметную опору для своей метафизической работы и переносит философию из области человеческих измышлений в область божественной истины.

ОБ УПАДКЕ СРЕДНЕВЕКОВОГО МИРОСОЗЕРЦАНИЯ

Реферат, читанный в заседании Московского Психологического общества 19 октября 1891 года

Средневековым миросозерцанием я называю для краткости исторический компромисс между христианством и язычеством,— тот двойственный полуязыческий и полухристианский строй понятий и жизни, который сложился и господствовал в средние века как на романо-германском Западе, так и на византийском Востоке.

Обыкновенно и противники и защитники средневекового миросозерцания одинаково принимают его за само христианство или, во всяком случае, признают между ними такую неразрывную связь, как между содержанием и соответствующей ему формой. Я нахожу полезным и важным выяснить, что христианство и средневековое миросозерцание не только не одно и то же, но что между ними есть прямая противоположность. Этим самым выяснится и то, что причины упадка средневекового миросозерцания заключаются не в христианстве, а в его извращении и что этот упадок для истинного христианства нисколько не страшен.

I

Сущность истинного христианства есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божье (которое не от мира сего). Это перерождение есть сложный и долгий процесс, недаром же оно в самом Евангелии сравнивается с ростом дерева, созреванием жатвы, вскисанием теста и т. п.[1] Но разумеется, христианское перерождение человечества не может быть только естественным процессом, не может совершаться само собою, путем бессознательных движений и перемен. Это перерождение есть процесс духовный («Истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится водою и духом, не может войти в Царствие Божие» [2]); в нем должно непременно участвовать само человечество своими собственными силами и своим сознанием. Существенное и коренное от-

личие нашей религии от других восточных, в особенности от мусульманской, состоит в том, что христианство как религия богочеловеческая предполагает действие Божие, но вместе с тем требует и действия человеческого. С этой стороны осуществление самого Царства Божия зависит не только от Бога, но и от нас, ибо ясно, что духовное перерождение человечества не может произойти помимо самого человечества, не может быть только внешним фактом; оно есть *дело,* на нас возложенное, *задача,* которую мы должны разрешать. Не менее ясно и то, что *за раз, одним актом* эту задачу не только разрешить, но и сознать во всем ее значении невозможно. Обращение и перерождение даже единичного человека вдруг не совершается. Возьмем личных учеников Христа. Если кто, то они имели все удобства для полного и быстрого духовного возрождения. И однако, во всю земную жизнь Спасителя и потом до самой Пятидесятницы мы такого возрождения не замечаем. Они остаются такими, какими были. Явление Христа поразило их [3]. Его духовная сила привлекла их и привязала к Нему, но не переродила. Они верили в Него как в факт высшего порядка и ждали от Него установления Царства Божия, *так же как внешнего факта.* И именно на них, на этих избранниках, на этой соли земли, мы лучше всего можем видеть, как мало значит такая вера в Божественное как во внешний сверхъестественный факт. Не случайно, конечно, в знаменитой гл. XVI Матфея поставлены рядом: величайшая похвала Петру за его горячее исповедание правой веры и затем такое обращение к тому же Петру: «Отойди от меня, сатана; соблазн ты мне, потому что мыслишь не по-божески, а по-человечески» [4]. Значит, можно иметь самую ревностную, самую пламенную и самую православную веру и, однако же, не иметь Духа Божия и уподобляться сатане, как и в другом месте Нового завета говорится: «И бесы веруют и трепещут» [5]. И чем с большею ревностью и прямолинейностью проявляется внешним образом такая вера, тем она не только противнее Духу Христову, но тем менее в ней самой внутренней мощи и прочности. Не напрасно опять-таки рассказано в евангелиях, как тот же ревностный ученик Христов отрубил ухо слуге первосвященника для защиты своего Учителя, а затем в ту же ночь три раза отрекся от Него [6]. Приписывать эту несостоятельность веры Петровой его особенному характеру — это все равно, что вину псевдохристианского фанатизма и насильничества сваливать, как это у нас принято, на одну западную католическую церковь, для которой апостол Петр признается специальным прототипом. Но в Евангелии нечто подобное

рассказывается и о любимом ученике Христовом — об Иоанне, этом прототипе, как иные думают, нашего восточного православия.

«Заговорил Иоанн и сказал: Наставник! Мы видели какого-то человека, именем Твоим изгоняющего бесов, и запретили ему, потому что он не следует за нами. И сказал ему Иисус: Не запрещайте, ибо, кто не против нас, тот за нас».

«И было, что исполнялись дни взятия Его (от земли), и Он уставил лице Свое идти в Иерусалим; и послал вестников пред лицем Своим. И, идя, вошли в село самарянское, чтобы приготовить Ему. И не приняли Его (там), потому что лице Его было, как у идущего в Иерусалим. Видя же (это), ученики Его Иаков и Иоанн сказали: Господи, хочешь, скажем, чтоб огонь сошел с неба и истребил их, как и Илия сделал? — Обернувшись же, запретил им и сказал: не знаете, какого вы духа; ибо Сын человеческий пришел не погублять души человеческие, но спасать.— И пошли в другое село» (Лук. IX, 49—56).

Если главное дело в вере, то уж на что, кажется, сильнее веры, когда сейчас же, без малейшего сомнения готовы огонь с неба низводить; и, однако, при такой великой, по-видимому, вере Иаков и Иоанн не знали духа Христова, и именно потому не знали, что верили более всего в Его внешнюю чудодейственную силу. Эта сила была, но не в ней было дело.

II

Только после внешней разлуки дух Христов внутренно овладел апостолами и переродил их. Так же овладел он и тою первою общиною верующих в Иерусалиме, у которых, по словам Деяний Апостольских, было одно сердце и одна душа [7]. Но церковь в обширном смысле, христианское человечество во всем своем объеме до сих пор еще не дожило до своей Пятидесятницы; оно также внешним образом относится ко Христу, как относились апостолы во время Его земного жития,— оно также еще не научилось мыслить по-божьи, также не знает, какого оно духа. Чем шире распространялась проповедь о новом духовном Адаме по языческому миру, тем более сопротивления и упругости оказывал ветхий, плотский Адам. Уже в Апостольских Посланиях к различным церквам решительно преобладает *обличительный* характер, уже в этих первых христианских общинах, рядом с особыми духовными дарами, появляются и особые безобразия (см. Посл. ап. Павла к коринфянам) [8].

Давнишнее и весьма распространенное представление об эпохе до Константина Великого как о времени идеальной чистоты, как о золотом веке христианства может быть допущено лишь с большими ограничениями. Разница, конечно, была, но полной противоположности не было между последующими веками и теми первыми. Вообще и в то время большинство христиан относилось к Царству Божию внешним образом, ожидало его пришествия как внешней чудодейственной катастрофы, которая должна разразиться не сегодня, так завтра. Но, несмотря на грубость такого взгляда, самая эта предполагаемая близость конца мира, с одной стороны, а с другой — еще более близкая возможность мученичества поддерживали тогдашних христиан на известной духовной высоте и не позволяли практическому материализму брать верх. Конечно, гонения не были явлением обычным, повсеместным и повседневным. Безусловно, всеобщих гонений — во всей Римской империи — не бывало вовсе; гонения обширные продолжались очень короткое время; большинство же гонений имело местный и случайный характер. Но так как были римские законы, в силу которых можно было преследовать христианство в качестве уголовного и государственного преступления, то *возможность* мученичества всегда и везде висела над христианами и придавала очищающий, трагический характер их жизни. Важное преимущество тех веков перед последующими состояло в том, что христиане могли быть и бывали гонимыми, но ни в каком случае не могли быть гонителями. Вообще же принадлежать к новой религии было гораздо более опасно, чем выгодно, и потому к ней обращались обыкновенно лучшие люди с искренним убеждением и одушевлением. Жизнь тогдашней церкви если не была вполне проникнута духом Христовым, то во всяком случае высшие религиозно-нравственные мотивы в ней преобладали. *Было* среди языческого мира действительно христианское общество, далеко не совершенное, но все-таки управляемое другим, лучшим началом жизни.

С этой стороны прекращение гонений и официальное признание новой религии сначала полноправною, а потом и господствующею произвело в самом деле важную перемену к худшему. При Константине Великом и при Констанции к христианству привалили языческие массы не по убеждению, а по рабскому подражанию или корыстному расчету. Явился небывалый прежде тип христиан притворных, лицемеров. Он еще более размножился, когда при Феодосии, а окончательно при Юстиниане язычество было запрещено законом и, кроме разбросанной горсти полутерпимых ев-

реев, всякий подданный греко-римской империи принудительно обязывался быть христианином под страхом тяжких уголовных наказаний. Разумеется, между образовавшимся таким образом типом христиан поневоле, из-под палки и оставшимся типом настоящих христиан, по глубокому убеждению образовалось множество переходных оттенков поверхностного и равнодушного христианства. Но все это без всякого различия было прикрыто общею организациею внешней церкви, в которой все категории внутреннего достоинства стерлись и смешались. Прежнее действительно христианское общество расплылось и растворилось в христианской по имени, а на деле — языческой громаде. Преобладающее большинство поверхностных, равнодушных и притворных христиан не только фактически сохранило языческие начала жизни под христианским именем, но всячески старалось — частию инстинктивно, а частию и сознательно — утвердить рядом с христианством, узаконить и увековечить старый языческий порядок, принципиально исключая задачу его внутреннего обновления в духе Христовом. Тут-то и положена была первая основа того христианско-языческого компромисса, который определил собою средневековое миросозерцание и жизнь.

III

Я не говорю о *фактическом* компромиссе между абсолютною истиною и нашею действительностью. Вся наша жизнь, прошедшая, настоящая и будущая, до конца истории, есть в каждом своем данном состоянии фактический компромисс между осуществляющимся в мире высшим идеальным началом и тою материальною, не соответствующею ему средою, в которой оно осуществляется. Когда осуществится вполне, тогда конец всякому компромиссу, но тогда же и конец истории и всему мировому процессу. Пока есть какое-нибудь несовершенство в мире, есть, значит, и компромисс противоборствующих начал, ибо что такое несовершенство, как не фактическая *уступка* высшего начала низшему? Истинное совершенствование требует только, чтобы идеальное начало все глубже проникало в противодействующую ему среду и все полнее овладевало ею.

Если есть борьба и победа, усилие и улучшение, если абсолютный идеал не отрицается и не забывается, если он остается внутренним одушевляющим началом и окончательною целью деятельности, то фактический компромисс с реальною средой есть только внешняя необходимость, а не внутренняя ложь. Здесь нет двоеверия. Считаться с дур-

ною действительностью как с фактом не значит в нее верить; временно уступать ей в малом, чтобы окончательно упразднить ее в большом, не значит поклоняться ей. Лечение болезней есть также, пожалуй, компромисс, его и порицают прямолинейные моралисты; но Христос освятил его своим примером.

Но когда языческий мир принял христианство, дело шло не о фактическом компромиссе, который был и без того, а о принципиальном. Большинство новообращенных хотело, чтобы все оставалось по-старому. Они признали истину христианства как внешнего факта и вошли с ним в некоторые внешние формальные отношения, но лишь с тем, чтобы их жизнь оставалась по-прежнему языческою, чтобы мирское царство оставалось мирским, а Царство Божие, будучи не от мира сего, оставалось бы и вне мира, без всякого жизненного влияния на него, т. е. оставалось бы как бесполезное украшение, как простой придаток к мирскому царству. Но Христос прих́одил в мир не для того, конечно, чтобы обогатить мирскую жизнь несколькими новыми церемониями, а для того, чтобы спасти мир. Своею смертью и воскресением Он спас мир в принципе, в корне, в центре, а распространить это спасение на весь круг человеческой и мирской жизни, осуществить начало спасения во всей нашей действительности — это Он может сделать уже не один, а лишь вместе с самим человечеством, ибо насильно и без своего ведома и согласия никто действительно спасен быть не может. Но истинное спасение есть перерождение, или новое рождение, а новое рождение предполагает смерть прежней ложной жизни, а умирать никому не хочется. Прежде чем решиться принять настоящее спасение как свою собственную задачу, свой подвиг, языческий мир захотел попробовать легкого, дешевого спасения, спасения мертвою верою и делами благочестия, *делами*, а не *делом*. И притом делами внешними; но настоящее христианство есть прежде всего дело — дело жизни для человечества, а потом уже дела́. Но дело трудно, а дела́ легки; а всего легче отвлеченная вера в непонятные предметы, т. е. собственное словесное исповедание такой веры. С этой стороны главным образом и было принято христианство.

Конечно, как нравственно-историческая задача, как общее дело человечества христианство не сознавалось ясно и определенно и в первые три века, но все-таки оно было тогда делом жизни для всех: готовиться к мученичеству, к близкому концу мира — задача нелегкая. Но вот мученичество совсем прекратилось, а конец мира стал все более и

более удаляться на задний план. Ни умирать за Христа, ни готовиться к встрече Его второго пришествия не предстояло. И первое и второе Его явление, средоточие и конец мирового процесса, потеряли жизненное значение, стали предметом отвлеченной веры. А между этими раздвинувшимися пределами божественного прошедшего и божественного будущего настоящая человеческая жизнь, которая должна была быть деятельным продолжением одного и деятельным приготовлением другого, осталась при своем материальном бессмыслии и при своей материальной косности. Сохранить эту языческую жизнь, как она была, и только помазать ее снаружи христианством — вот чего в сущности хотели те псевдохристиане, которым не приходилось проливать свою кровь, но которые уже начали проливать чужую.

Сущность религии в том, что ее истина не отвлеченно-теоретическая, а утверждается как *норма действительности*, как *закон жизни*. Если не на словах только, а в самом деле верю, напр., в троичность Божества как в религиозную истину, то я должен понимать и принимать ее нравственный жизненный смысл. Ибо все наши догматы имеют такой смысл, и сначала он если и не ясно понимался, то живо чувствовался в христианском мире.

IV

Я не стану излагать теперь свой взгляд на жизненное значение основных христианских истин, в особенности истины о триединстве Божества и о богочеловечности Христа. Этот мой взгляд слишком необычен и, изложенный в двух словах, был бы непонятен. Но можно пояснить, в чем сущность дела, сравнением с другой, более простою религией. Учение ислама довольно скудно содержанием, но эта частная религия вполне осуществляется в жизни мусульманского мира. Представление о Боге как единой *исключительной силе* весьма односторонне, но зато оно определяет собою весь мусульманский строй: единому деспоту на небе соответствует единый деспот на земле. Теоретическому отрицанию свободы воли и вообще самостоятельности человеческого начала вполне соответствует фатализм и квиетизм как преобладающее жизненное настроение всех мусульман.

Христианское учение, в противоположность исламу, заключает в себе *полную истину*. Но истина не только не осуществлена вполне (что и невозможно до конца мира), но и самая задача ее осуществления отрицается мнимыми

христианами — отрицается, значит, самый смысл христианства. Смысл христианства в том, чтобы по истинам веры преобразовывать жизнь человечества. Это и значит оправдывать веру делами. Но если эта жизнь была оставлена при своем старом языческом законе, если самая мысль о ее коренном преобразовании и перерождении была устранена, то тем самым истины христианской веры потеряли свой смысл и значение как нормы действительности и закон жизни и остались при одном отвлеченно-теоретическом содержании. А так как это содержание мало кому понятно, то истины веры превратились в обязательные догматы, т. е. в условные знаки церковного единства и послушания народа духовным властям. Между тем нельзя же было отказаться от идеи, что христианство есть *религия спасения.* И вот от незаконного соединения этой идеи спасения с церковным догматизмом родилось чудовищное учение о том, что единственный путь спасения есть вера в догматы, что без этого спастись невозможно. К счастью, еще кроме догматов сохранились как некий придаток к ним *таинства.* Хоть истинный смысл их и был частию забыт, а частию не успел развиться, но этот существеннейший элемент христианства имел во всяком случае преимущество общедоступности. Самый ярый ревнитель правоверия не мог требовать, чтобы грудной младенец правильно исповедовал догмат о нераздельном и неслиянном соединении естеств, или анафематствовал Нестория и Евстихия [9]. С младенца довольно было и крещения. А если он умирал до крещения? Тогда нечего делать — и для него конец — спасения нет. Чувствительные души выдумывали для таких младенцев разные лимбы [10] на паперти ада. Что касается до сознательно неверующих и еретиков, то их, как известно, к вечным адским мукам заранее приучали посредством мук временных. И вот в какой *страшной* мере осуществили преемники апостолов пророческое изречение Христа: «Не знаете, какого вы духа» [11].

V

Были же, однако, среди этого извращенного христианства люди, не заменившие живой и животворящей истины мертвым и умерщвляющим догматизмом, были люди, для которых христианство оставалось делом жизни. Без таких истинных христиан средневековый строй не продержался бы так долго и не обнаружил бы той духовной жизни, которую мы в нем действительно находим. Почему же они не спасли его и не переродили? Они не спасли и не могли спа-

сти христианского *общества,* христианского *мира,* потому что, при всей своей праведности и святости, ошибочно думали, что спасать можно и должно только отдельные души. Они достигли, чего хотели: свои собственные и многие другие души спасли, а общество и мир, от которых они отделились, от которых бежали, остались вне их действия и пошли своим путем.

С тех пор как истинно-христианское общество первых веков растворилось в языческой среде и приняло ее характер, самая идея общественности исчезла из ума даже лучших христиан. Всю публичную жизнь они предоставили властям церковным и мирским, а своею задачею поставили только *индивидуальное спасение.* Они имели тут, конечно, то извинение, что ведь и власти носили *христианское* звание и, следовательно, могли и должны были заботиться о христианском направлении публичной жизни. Но дело в том, что всякая власть прежде всего *консервативна* и, кроме таких исключительных явлений, как, например, Петр Великий, не предпринимает по собственному почину радикальных преобразований. Правительство все-таки есть порождение своего общества, органически с ним связанное, и если общество греко-римской империи и романо-германской Европы имело преобладающий языческий характер, то государству не было никакого побуждения заботиться о христианском направлении публичной жизни. Конечно, эта задача ближе к власти церковной, но на Западе эта власть, поглощенная борьбою с государством за свои права, все более и более забывала о своих обязанностях, а на Востоке она не имела самостоятельного положения. Здесь, на Востоке, особенно резко проявился контраст между *язычеством города* и *христианством пустыни.* За единственным исключением св. Иоанна Златоуста, проповедь восточных аскетов не имела в виду никаких христианских преобразований общественного строя. Во всей византийской истории нельзя указать ни одного определенного требования в этом смысле. Мудрено ли, что государство и его законы оставались такими же языческими, как и общественные нравы? Мудрено ли, что кодекс Юстиниана есть в сущности лишь подкрашенное христианскими словами законодательство языческой римской империи? На Западе было несколько лучше. Были яркие примеры стремлений к социально-нравственному христианству, начиная от принципиального протеста св. Мартина Турского и св. Амвросия Миланского против смертной казни * и кончая деятельностью Григория

* По поводу вождей *присциллианской* секты, казненных императором (узурпатором) Максимом в Трире [12].

VII [13]. Но вообще и здесь действие церковной власти в этом направлении не было достаточно сильно и успешно и не могло перевесить действия тех примеров, которые давались тою же властью в противоположном смысле.

VI

Ограничивая дело спасения одною личною жизнью, псевдохристианский индивидуализм должен был отречься не только от мира в тесном смысле — от общества, публичной жизни,— но и от мира в широком смысле, от всей материальной природы. В этом своем одностороннем спиритуализме средневековое миросозерцание вступило в прямое противоречие с самою основою христианства. Христианство есть *религия воплощения Божия и воскресения плоти*, а ее превратили в какой-то восточный дуализм, отрицающий материальную природу как злое начало. Но злым началом сама по себе материальная природа быть не может: она пассивна и инертна — это женственный элемент, принимающий то или другое духовное начало. Христос выгнал из Марии Магдалины 7 бесов и одушевил ее Своим Духом [14]. Когда же мнимые христиане отлучили от духа Христова материальную природу, эту всемирную Магдалину,— в нее, естественно, вселились злые духи. Я разумею чрезвычайное развитие черной магии и всякой чертовщины к концу средних веков и в начале новых. Духи были вызваны, но заклинания не действовали. Представители псевдохристианства, отчасти сами уподобляясь верующим бесам в своем догматизме, а отчасти в своем ложном спиритуализме, утративши действительную силу духа, не могли подражать Христу и апостолам и прибегли к обратному приему. Те изгоняли бесов для исцеления одержимых, а эти для изгнания бесов стали умерщвлять одержимых.

VII

В то время как мнимые христиане отрекались и отрекаются от Духа Христова в своем исключительном догматизме, одностороннем индивидуализме и ложном спиритуализме, в то время как они теряли и теряют его в своей жизни и деятельности,— куда же скрылся сам этот дух? Я не говорю про Его мистическое присутствие в таинствах церкви, ни про Его индивидуальное действие на избранные души. Неужели человечество в *целом* и его история покинуты Духом Христовым? Откуда же тогда весь социально-нравственный и умственный прогресс последних веков?

Большинство людей, производящих и производивших этот прогресс, не признает себя христианами. Но если христиане по имени изменяли делу Христову и чуть не погубили его, если бы только оно могло погибнуть, то отчего же *нехристиане* по имени, словами отрекающиеся от Христа, не могут послужить делу Христову? В Евангелии мы читаем о двух сынах; один сказал: пойду — и не пошел, другой сказал: не пойду — и пошел. Который из двух, спрашивает Христос, сотворил волю Отца? [15] Нельзя же отрицать того факта, что социальный прогресс последних веков совершился в духе человеколюбия и справедливости, т. е. в духе Христовом. Уничтожение пытки и жестоких казней, прекращение, по крайней мере на Западе, всяких гонений на иноверцев и еретиков, уничтожение феодального и крепостного рабства — если все эти христианские преобразования были сделаны неверующими, то тем хуже для верующих.

Те, которые ужаснутся этой мысли, что Дух Христов действует через не верующих в Него, будут не правы даже со своей догматической точки зрения. Когда неверующий священник правильно совершит обедню, то Христос присутствует в таинстве ради людей, в нем нуждающихся, несмотря на неверие и недостоинство совершителя. Если Дух Христов может действовать через неверующего священнослужителя в церковном таинстве, почему же он не может действовать в истории через неверующего деятеля, особенно когда верующие изгоняют его? Дух дышит, где хочет. Пусть даже враги служат ему. Христос, нам заповедавший любить врагов, конечно, Сам не только может любить их, но и умеет пользоваться ими для Своего дела. А номинальным христианам, гордящимся своею бесовскою верою, следовало бы вспомнить еще кое-что из Евангелия — историю двух апостолов: Иуды Искариота и Фомы. Иуда словом и лобзанием приветствовал Христа. Фома в лицо заявил ему свое неверие. Но Иуда предал Христа и «шед удавися», а Фома остался апостолом и умер за Христа [16].

Неверующие двигатели новейшего прогресса действовали в пользу истинного христианства, подрывая ложное средневековое мировоззрение с его антихристианским догматизмом, индивидуализмом и спиритуализмом. Христа они не могли обидеть своим неверием, но они обидели ту самую материальную природу, во имя которой многие из них действовали. Против лжехристианского спиритуализма, видящего в этой природе злое начало, они выставили другой столь же ложный взгляд, видящий в ней одно мерт-

вое вещество, бездушную машину. И вот, как бы обиженная этой двойною ложью, земная природа отказывается кормить человечество. Вот общая опасность, которая должна соединить и верующих и неверующих. И тем и другим пора признать и осуществить свою солидарность с матерью-землею, спасти ее от омертвения, чтобы и себя спасти от смерти. Но какая же может быть у нас солидарность с землею, какое нравственное отношение к ней, когда у нас нет этой солидарности, этого нравственного отношения даже между собою? Неверующие прогрессисты стараются — худо ли, хорошо ли — создать такую солидарность и кое-что уже сделали. Именующие себя христианами не верят в успех их дела, злобно порицают их усилия, противятся им. Порицать и мешать другим легко. Попробуйте сами сделать лучше, создать христианство живое, социальное, вселенское. Если мы не по имени только, а на деле христиане, то от нас зависит, чтобы воскрес Христос в своем человечестве. Тогда и исторический Фома приложит руку свою к этому действительно во плоти воскресшему христианству и с радостью воскликнет: Господь мой и Бог! [17]

КРАСОТА В ПРИРОДЕ

Красота спасет мир.

Достоевский [1]

Странно кажется возлагать на красоту спасение мира, когда приходится спасать саму красоту от художественных и критических опытов, старающихся заменить идеально-прекрасное реально-безобразным. Но если не смущаться грубыми, а иногда и совсем нелепыми выражениями новейшего эстетического реализма (и утилитаризма), а вникнуть в существенный смысл его требований, то в них именно и окажется безотчетное и противоречивое, но тем более дорогое признание за красотою мирового значения: ее кажущиеся гонители усвояют ей как раз эту самую задачу спасать мир. Чистое искусство, или искусство для искусства, отвергается, как праздная забава; идеальная красота презирается, как произвольная и пустая прикраса действительности. Значит, требуется, чтобы настоящее художество было *важным делом*, значит, признается за истинною красотою способность глубоко и сильно воздействовать на реальный мир. Освободивши требования новых эстетиков (реалистов и утилитаристов) от логических противоречий, в которые они обыкновенно запутываются, и сводя эти требования к одному, мы получим такую формулу: эстетически прекрасное должно вести к *реальному улучшению действительности*. Требование вполне справедливое; и, вообще говоря, от него никогда не отказывалось и идеальное искусство, его признавали и старые эстетики. Так, например, древняя трагедия, по объяснению Аристотеля (в его «Поэтике»), должна была производить действительное улучшение души человеческой чрез ее очищение (κάθαρσις) [2]. Подобное же реально-нравственное действие приписывает Платон (в «Республике») некоторым родам музыки и лирики, укрепляющим мужественный дух [3]. С другой стороны, художественная пластика помимо своего эстетического влияния на душу представляет еще хотя весьма незначительное, поверхностное и частичное, но все-таки реальное, прямое

и пребывающее воздействие на внешнюю вещественную природу — на материал, из которого это искусство создает свои произведения. Прекрасная статуя по отношению к простому куску мрамора есть бесспорно новый реальный предмет, и притом лучший, более совершенный (в объективном смысле), как более сложный и вместе с тем более обособленный. Если в этом случае улучшающее действие художества на материальный предмет имеет характер чисто внешний, нисколько не изменяющий существенных свойств самой вещи, то нет, однако, никаких оснований утверждать, что такой поверхностный образ действия должен непременно принадлежать искусству вообще всегда и во всех его видах. Напротив, мы имеем полное право думать, что воздействие художества как на природу вещей, так и на душу человеческую допускает различные степени, может быть более или менее глубоким и сильным.

Но во всяком случае, как бы слабо ни было это двоякое действие художника, он все-таки производит некоторые новые предметы и состояния, некоторую новую прекрасную действительность, которой без него вовсе бы не было. Эта прекрасная действительность или эта осуществленная красота составляет лишь весьма незначительную и немощную часть всей нашей далеко не прекрасной действительности. В человеческой жизни художественная красота есть только символ лучшей надежды, минутная радуга на темном фоне нашего хаотического существования. Против этой-то недостаточности художественной красоты, против этого поверхностного ее характера и восстают противники чистого искусства. Они отвергают его не за то, что оно слишком возвышенно, а за то, что оно не довольно реально, т. е. оно не в состоянии овладеть всею нашею действительностью, преобразовать ее, сделать всецело прекрасною. Быть может, сами не ясно это сознавая, они требуют от искусства гораздо большего, чем то, что оно до сих пор давало и дает. В этом они правы, ибо ограниченность наличного художественного творчества, эта призрачность идеальной красоты, выражает только несовершенную степень в развитии человеческого искусства, а никак не вытекает из самой его сущности. Было бы явною ошибкой считать существующие ныне способы и пределы художественного действия за окончательные и безусловно обязательные. Как и все человеческое, художество есть текущее явление, и, быть может, в наших руках только отрывочные начатки истинного искусства. Пускай сама красота неизменна; но объем и сила ее осуществле-

ния в виде прекрасной действительности имеют множество степеней, и нет никакого основания для мыслящего духа окончательно останавливаться на той ступени, которой мы не успели достигнуть в настоящую историческую минуту, хотя бы эта минута и продолжалась уже тысячелетия.

Имея в виду философскую теорию красоты и искусства, следует помнить, что всякая такая теория, объясняя свой предмет в его настоящем виде, должна открывать для него широкие горизонты будущего. Бесплодна та теория, которая только подмечает и обобщает в отвлеченных формулах фактическую связь явлений: это — простая эмпирия, лишь одною степенью возвышающаяся над мудростью народных примет. Истинно философская теория, понимая смысл факта, т. е. его соотношение со всем, что ему сродно, тем самым связывает этот факт с неопределенно восходящим рядом новых фактов, и, какою бы смелою ни казалась нам такая теория, в ней нет ничего произвольного и фантастического, если только ее широкие построения основаны на подлинной сущности предмета, открытой разумом в данном явлении или фазе этого предмета. Ибо сущность его необходимо больше и глубже данного явления, и, следовательно, по необходимости же она есть источник новых явлений, все более и более ее выражающих или осуществляющих.

Но во всяком случае сущность красоты должна быть прежде всего понята в ее действительных наличных явлениях. Из двух областей прекрасных явлений, природы и искусства, мы начнем с той, которая шире по объему, проще по содержанию и естественно (в порядке бытия) предшествует другой. Эстетика природы даст нам необходимые основания для философии искусства.

I

Алмаз, т. е. кристаллизованный углерод, по химическому составу своему есть то же самое, что обыкновенный уголь. Несомненно также, что пение соловья и неистовые крики влюбленного кота, по психофизиологической основе своей, суть одно и то же, именно звуковое выражение усиленного полового инстинкта. Но алмаз красив и дорого ценится за свою красоту, тогда как и самый невзыскательный дикарь вряд ли захочет употребить кусок угля в виде украшения. И между тем как соловьиное пение всегда и везде почиталось за одно из проявлений прекрасного в природе, кошачья музыка, не менее ярко выражающая тот

же самый душевно-телесный мотив, нигде, никогда и никому не доставляла эстетического наслаждения.

Из этих элементарных примеров уже явствует, что красота есть нечто формально-особенное, специфическое, от материальной основы явлений прямо не зависящее и на нее несводимое. Независимая от материальной подкладки предметов и явлений, красота не обусловлена также и их субъективною оценкою по той житейской пользе и той чувственной приятности, которую они могут нам доставлять. Что самые прекрасные предметы бывают совершенно бесполезны в смысле удовлетворения житейских нужд и что, наоборот, вещи наиболее полезные бывают вовсе некрасивы — это, конечно, не требует доказательства; но нельзя обойти ту теорию, которая *косвенно* определяет красоту пользою. А именно она утверждает, что красота есть переставшая действовать полезность, или воспоминание о прежней пользе. То, что было полезно для предков, становится украшением для потомков. При смелом применении дарвинизма можно распространять это понятие о *прежней* пользе очень далеко и за предков наших считать не только обезьян или тюленей, но, пожалуй, даже и устриц. В этой теории превращения полезного в прекрасное есть доля фактической истины, и нам нет надобности ее отвергать. Несомненно только, что она совершенно недостаточна в смысле философского объяснения или существенного определения красоты.

Далее мы видим, что и на низших ступенях духовного развития (в мире животных) красота имеет объективное значение помимо всякого утилитарного отношения. Но хотя и была бы доказана *генетическая* зависимость прекрасного от полезного, этим нисколько не решается *эстетическая* задача. Несомненно, что все значительные явления прекрасного в природе и искусстве не связаны ни с какою практическою пользой для нас и для наших хотя бы самых отдаленных предков. А в таком случае возможная материальная полезность тех первичных элементов, на которые мы разлагаем прекрасные явления, так же мало имеет значения для эстетики, как для непосредственного чувства красоты безразличен тот факт, что самое прекрасное человеческое тело произошло из безобразного эмбриона.

Вопрос о том: *чтó есть* известный предмет? — никогда не совпадает с вопросом: *из чего* или откуда *произошел* этот предмет? Вопрос о происхождении эстетических чувств принадлежит к области биологии и психофизиологии; но этим нисколько не решается и даже не затраги-

вается эстетический вопрос о том: что́ есть красота? В порядке генетическом так называемые «каменные бабы», несомненно, предшествуют греческим статуям. Но неужели указание на эти безобразные произведения поможет нам уразуметь эстетическую сущность Венеры Милосской?.. Несомненно, что в генетическом смысле все наши чувства, не исключая и высших: зрения и слуха, суть лишь дифференциации осязания. Неужели этим отнимается самостоятельное значение у оптики и акустики? Разложение эстетических явлений на первичные элементы, имеющие свойство полезности или приятности, может быть очень интересно; но настоящая теория прекрасного есть та, которая имеет в виду собственную сущность красоты во всех ее явлениях, как простых, так и сложных. Как органическая химия, при всей своей важности для биолога, не может, однако, заменить ему собственно ботанических и зоологических исследований, так и психофизиологический анализ эстетических явлений никогда не получит значения настоящей эстетики *.

Каковы бы ни были ее материальные элементы, формальная красота всегда заявляет себя как чистая бесполезность. Однако эта чистая бесполезность высоко ценится человеком, и, как увидим далее, не человеком только. И если она не может цениться как средство для удовлетворения тех или других житейских или физиологических потребностей, то, значит, она ценится как цель сама в себе. В красоте — даже при самых простых и первичных ее проявлениях — мы встречаемся с чем-то *безусловно-ценным*, что существует не ради другого, а ради самого себя, что самым существованием своим радует и удовлетворяет нашу душу, которая на красоте успокаивается и освобождается от жизненных стремлений и трудов.

Это древнегреческое понятие о красоте как предмете бесстрастного, бескорыстного и безвольного созерцания, или, проще, как о чистой бесполезности, в недавнее время было возобновлено и распространено последним представителем великой германской философии. Впрочем, все, что

---

* См. «Физиологическое объяснение некоторых элементов чувства красоты. Психофизиологический этюд» *Л. Е. Оболенского*. [СПб.], 1878 г. Более притязательно, но зато и менее основательно сочинение г. Вл. Велямовича «Психофизиологические основания эстетики. Сущность искусства, его социальное значение и отношение к науке и нравственности (Новый опыт философии искусств)». Часть первая и вторая. [СПб.], 1878 г. Как единственный в русской литературе опыт систематической эстетики, эта книга заслуживает упоминания, но, впрочем, не нуждается в критике.

Шопенгауэр так хорошо и верно говорит на эту тему, есть в сущности не более как философский комментарий на известное двустишие, мимоходом брошенное Гёте:

Die Sterne die begehrt man nicht:
Man freut sich ihrer Pracht [4].

Нет надобности долго останавливаться на этой стороне дела, во-первых, потому, что она исчерпана франкфуртским мыслителем, а во-вторых, потому, что она сама далеко не исчерпывает вопроса о красоте. Сказать, что красота есть предмет бескорыстного созерцания, или цель сама в себе,— значит только сказать, что она не есть средство для посторонних целей: определение совершенно верное, но чисто отрицательное и бессодержательное. Как ни важно для мыслителя свойство безволия и бескорыстности, присущее всякой чисто эстетической оценке, но еще важнее и интереснее для него вопрос о собственной положительной сущности красоты; и недаром гениальный поэт к своему отрицательному указанию: die Sterne die begehrt man *nicht* — прибавил и положительное: man freut sich ihrer *Pracht*. В чем же, собственно, состоит эта Pracht во всяком прекрасном предмете — вот что главным образом должна решить философская эстетика. Как цель сама в себе, красота ничему служить не может — в практическом и житейском смысле она есть чистая бесполезность; но этим нисколько не устраняется вопрос о независимом содержании самой этой цели: за что, за какое свое собственное внутреннее свойство ценится эта чистая бесполезность?

Намек, но только намек на истину находим мы в известном учении, по которому существенное содержание красоты составляют идеи (вечные типы вещей) как предметные выражения (объективации) мировой воли [5]. Настоящего ответа на эстетический вопрос здесь нет — потому что для этой теории все существующее одинаково есть объективация мировой воли, а между тем не все существующее одинаково красиво. Взгляд, который логически вынуждается признать какую-нибудь глисту столь же прекрасной, как Елену на стенах Трои, сам себя убивает в смысле эстетической доктрины. Существуют отвлеченно метафизические точки зрения, не совместимые с признанием разницы между добром и злом, между красотою и безобразием; но, становясь на такие точки зрения, лучше уже вовсе не рассуждать о нравственных и эстетических предметах.

II

Итак, оставляя в стороне отвлеченную метафизику, обратимся опять к тем действительным примерам прекрасного в природе, с которых началось наше рассуждение. Красота алмаза, нисколько не свойственная его веществу (ибо это вещество то же самое, что и в некрасивом куске каменного угля), очевидно, зависит от игры световых лучей в его кристаллах. Из этого, однако, не следует, чтобы свойство красоты принадлежало не самому алмазу, а преломленному в нем лучу света. Ибо тот же световой луч, отраженный каким-нибудь некрасивым предметом, никакого эстетического впечатления не производит, а если он ничем не отражен и не преломлен, то и вовсе никакого впечатления не получается. Значит, красота, не принадлежащая ни материальному телу алмаза, ни преломленному в нем световому лучу, есть произведение обоих в их взаимодействии. Игра света, задержанного и видоизмененного этим телом, закрывает совершенно его грубо-вещественную видимость, и хотя темная материя углерода присутствует здесь, как и в угле, но лишь в виде носительницы другого, светового начала, раскрывающего в этой игре цветов свое собственное содержание. Световой луч когда падает на кусок угля, то поглощается его веществом, и черный цвет сего последнего есть натуральный символ того, что здесь светлая сила не одолела темных стихий природы. С другой стороны, если мы возьмем, например, простое прозрачное стекло, то здесь вещество превратилось в безразличную среду для световых лучей, пропускающую их без всякого видоизменения, не оказывающую на них никакого заметного воздействия; и несомненно, что от этих двух противоположных между собой явлений результат в занимающем нас отношении получается один и тот же, и именно отрицательный: простое белое стекло, так же как и черный уголь, не принадлежит к числу прекрасных явлений, никакого эстетического значения не имеет. И если такое значение (в элементарной степени) бесспорно принадлежит алмазу, то это, очевидно, потому, что в нем ни темное вещество, ни световое начало не пользуются односторонним преобладанием, а взаимно проникают друг друга в некотором идеальном равновесии. Здесь, с одной стороны, материя углерода, сохраняя всю силу своего сопротивления (как твердое тело), определилась, однако же, противуположным в себе самой, ставши прозрачною, вполне просветленною, невидимою в своей темной особенности; а с другой стороны, световой

луч, задержанный кристаллическим телом алмаза, в нем и от него получает новую полноту феноменального бытия, преломляясь, разлагается или расчленяется в каждой грани на составные цвета, из простого белого луча превращается в сложное собрание многоцветных спектров и в этом новом виде отражается нашему глазу. В этом неслиянном и нераздельном соединении вещества и света оба сохраняют свою природу, но ни то, ни другое не видно в своей отдельности; а видна одна светоносная материя и воплощенный свет — просветленный уголь и окаменевшая радуга.

Невозможно, да и нет нам никакой надобности утверждать безусловную противоположность между светом и материей в их метафизической субстанции и в их физической действительности. Нельзя признавать свет (как это делает, например, Шопенгауэр) за какую-то чисто идеальную сущность, а равно и в материи нельзя видеть голую вещь о себе, безусловно лишенную всех идеальных определений и совершенно независимую от духовных начал. Но как бы кто ни философствовал о существе вещей, а равно и каких бы кто ни держался физических теорий об атомах, эфире и движении, для нашей эстетической задачи вполне достаточно той относительной и феноменальной противуположности, которая несомненно существует между светом и весомыми телами как таковыми. В этом смысле свет есть во всяком случае сверхматериальный, идеальный деятель. Итак, видя, что красота алмаза всецело зависит от просветления его вещества, задерживающего в себе и расчленяющего (развивающего) световые лучи, мы должны определить красоту как *преображение материи чрез воплощение в ней другого, сверхматериального начала.* Далее придется углублять и наполнять содержанием это определение; но сущность его останется неизменною при рассмотрении самых сложных проявлений прекрасного не только в природе, но и в искусстве.

И прежде всего это понятие о красоте, составленное на основании элементарного примера прекрасных зрительных явлений в природе, вполне подтверждается нашим элементарным *звуковым* примером. Как в алмазе весомое и темное вещество углерода облеклось в лучезарное световое явление, так в пении соловья материальный половой инстинкт облекается в форму стройных звуков. В этом случае объективное звуковое выражение половой страсти совершенно закрывает ее материальную основу, оно приобретает самостоятельное значение и может быть отвлечено от своего ближайшего физиологического мотива:

можно слушать поющую птицу и получать эстетическое впечатление от ее пения, совершенно забывая о том, что побуждает ее петь; точно так же как, любуясь блеском бриллианта, мы не имеем надобности думать о его химическом веществе. Но на самом деле, как для алмаза необходимо быть кристаллизованным углеродом, так для соловьиной песни необходимо быть выражением полового влечения, отчасти перешедшего в объективную звуковую форму. Эта песня есть преображение полового инстинкта, освобождение его от грубого физиологического факта — это есть животный половой инстинкт, воплощающий в себе *идею любви*, между тем как крики влюбленного кота на крыше суть лишь прямое выражение физиологического аффекта, не владеющего собою. В этом последнем случае всецело преобладает материальный мотив, тогда как в первом он уравновешен идеальною формой.

Таким образом, и в нашем звуковом примере красота оказывается результатом взаимодействия и взаимного проникновения двух производителей: и здесь, как в зрительном примере, идеальное начало овладевает вещественным фактом, воплощается в нем, и с своей стороны материальная стихия, воплощая в себе идеальное содержание, тем самым преображается и просветляется.

Красота есть действительный факт, произведение реальных естественных процессов, совершающихся в мире. Где весомое вещество преобразуется в светоносные тела, где неистовое стремление к осязательному животному акту превращается в ряд стройных и мерных звуков,— там мы имеем красоту в природе. Она отсутствует везде, где материальные стихии мира являются более или менее *обнаженными*, будь то в мире неорганическом, как грубое, бесформенное вещество, будь то в мире живых организмов, как неистовый жизненный инстинкт. Впрочем, в неорганическом мире те предметы и явления, которые некрасивы, не становятся чрез это безобразными, а остаются просто безразличными в эстетическом отношении. Куча песку или булыжнику, обнаженная почва, бесформенные серые облака, изливающие мелкий дождь,— все это в природе хотя и лишено красоты, но не имеет в себе ничего положительно-отвратительного. Причина ясна: в явлениях этого порядка мировая жизнь находится на низших, элементарных ступенях, она малосодержательна, и материальному началу не на чем проявить безмерность своего сопротивления; оно здесь сравнительно в своей области и пользуется спокойным обладанием своего скудного бытия. Но там, где свет и жизнь уже овладели материей, где

всемирный смысл уже стал раскрывать свою внутреннюю полноту, там несдержанное проявление хаотического начала, снова разбивающего или подавляющего идеальную форму, естественно, должно производить резкое впечатление безобразия. И чем на высшей ступени мирового развития проявляется вновь обнаженность и неистовость материальной стихии, тем отвратительнее такие проявления. В животном царстве мы уже встречаем крупные примеры настоящего безобразия. Здесь есть целые отделы существ, которые представляют лишь голое воплощение одной из материальных жизненных функций — половой или питательной. Таковы, с одной стороны, некоторые внутренностные черви (глисты), все тело которых есть не что иное, как мешок самого элементарного строения, заключающий в себе одни только половые органы, напротив, весьма развитые. С другой стороны, червеобразные личинки насекомых (гусеница и т. п.) суть как бы один воплощенный инстинкт питания во всей его ненасытности; то же до известной степени можно сказать и об огромных головоногих моллюсках (каракатицы). Все названные животные несомненно безобразны. Но крайней степени безобразие достигает лишь в области высшей и совершеннейшей природной формы: никакое животное не может быть так отвратительно, как очень безобразный человек.

Существованием безобразных типов в природе обличается несостоятельность (или по крайней мере недостаточность) того ходячего эстетического взгляда, который видит в красоте лишь совершенное наружное выражение внутреннего содержания безразлично к тому, в чем состоит само это содержание. Согласно такому понятию, следует приписать красоту каракатице или свинье, так как тело этих животных в совершенстве выражает их внутреннее содержание, именно прожорливость. Но тут-то и ясно, что красота в природе не есть выражение всякого содержания, а лишь содержания идеального, что она есть *воплощение идеи.*

III

Определение красоты как *идеи воплощенной* первым своим словом (идея) устраняет тот взгляд, по которому красота может выражать *всякое* содержание, а вторым словом (воплощенная) исправляет и тот (еще более распространенный) взгляд, который хотя и требует для нее идеального содержания, но находит в красоте не действительное осуществление, а только видимость или призрак

(Schein) идеи *. В этом последнем воззрении прекрасное как субъективный психологический факт, т. е. ощущение красоты, ее явление или слияние в нашем духе, заслоняет собою саму красоту как объективную форму вещей в природе. Поистине же красота есть идея, действительно осуществляемая, воплощаемая в мире прежде человеческого духа, и это ее воплощение не менее реально и гораздо более значительно (в космогоническом смысле), нежели те материальные стихии, в которых она воплощается. Игра световых лучей в кристаллическом теле во всяком случае не менее реальна, чем химическое вещество этого тела, и модуляция птичьей песни есть такая же естественная реальность, как и акт размножения.

Красота или воплощенная идея есть лучшая половина нашего реального мира, именно та его половина, которая не только существует, но и заслуживает существования. Идеей вообще мы называем то, что само по себе достойно быть. Безусловно говоря, достойно бытия только всесовершенное или абсолютное существо, вполне свободное от всяких ограничений и недостатков. Частные или ограниченные существования, сами по себе не имеющие достойного или идеального бытия, становятся ему причастны чрез свое отношение к абсолютному во всемирном процессе, который и есть постепенное воплощение его идеи. Частное бытие идеально или достойно, лишь поскольку оно не отрицает всеобщего, а дает ему место в себе, и точно так же общее идеально или достойно в той мере, в какой оно дает в себе место частному. Отсюда легко вывести следующее формальное определение идеи или достойного вида бытия. Она есть *полная свобода составных частей в совершенном единстве целого.*

Самостоятельность частей или простор бытия в разных предметах и явлениях может быть более или менее полным; единство целого, дающего этот простор своим частям, может быть более или менее совершенным. Из таких относительных различий вытекает множество степеней в осуществлении идеи, все разнообразие и вся сложность мирового процесса. Но помимо частных усложнений в процессе своего осуществления всемирная идея в самой общности своей представляется необходимо с трех сторон. В ней различаются: 1) свобода или автономия бытия, 2) полнота содержания или смысла и 3) совершенство

* В сущности над этим воззрением не возвысился, несмотря на свой «трансцендентальный реализм», и Эд. Гартман в своей недавно вышедшей объемистой и многословной «Эстетике» [6].

выражения или формы. Без этих трех условий нет достойного или идеального бытия. Рассматриваемая преимущественно со стороны своей внутренней безусловности, как абсолютно желанное или изволяемое, идея есть добро; со стороны полноты обнимаемых ею частных определений, как мыслимое содержание для ума, идея есть истина; наконец, со стороны совершенства или законченности своего воплощения, как реально ощутимая в чувственном бытии, идея есть красота.

Таким образом в красоте, как в одной из определенных фаз триединой идеи, необходимо различать общую идеальную сущность и специально-эстетическую форму. Только эта последняя отличает красоту от добра и истины, тогда как идеальная сущность у них одна и та же — достойное бытие или положительное всеединство, простор частного бытия в единстве всеобщего. Этого мы желаем как высшего блага, это мыслим как истину и это же ощущаем как красоту; но для того, чтобы мы могли ощущать идею, нужно, чтобы она была воплощена в материальной действительности. Законченностью этого воплощения и определяется красота как такая в своем специфическом признаке.

Критерий достойного или идеального бытия вообще есть наибольшая самостоятельность частей при наибольшем единстве целого. Критерий эстетического достоинства есть наиболее законченное и многостороннее воплощение этого идеального момента в данном материале. Понятно, что в применении к частным случаям эти критерии могут вовсе не совпадать и должны быть строго различаемы. Весьма слабая степень достойного или идеального бытия может быть в высшей степени хорошо воплощена в данном материале, и точно так же возможно крайне несовершенное выражение самых высших идеальных моментов. В области искусства это различие бросается в глаза, и здесь два критерия — общеидеальный и специально-эстетический — могут смешиваться только умами, совсем необразованными. Различие менее явно в области природы, но и в ней оно несомненно существует, и очень важно его не забывать. Возьмем опять два старые примера: с одной стороны, внутренностного червя (глисту), а с другой — алмаз. Первый выражает в некоторой степени идею жизни в виде животного организма; второй, по своему идеальному содержанию, есть некоторая степень просветления неорганического вещества. Но идея органической жизни, хотя бы и на степени червя, выше идеи кристаллического тела, хотя бы и в виде алмаза. В этом последнем материя

лишь извне просветлена, тогда как в черве она внутренно оживотворена. В самом простом организме мы находим совокупность большего числа особенных частей и большее их единство, нежели в самом совершенном камне; всякий организм более сложен и вместе с тем более индивидуален, чем камень. Итак, по первому критерию глиста выше алмаза, потому что содержательнее его. Но, прилагая собственно эстетический критерий, мы приходим к другому заключению. В алмазе простая, элементарная идея просветленного минерала (благородного камня) выражена законченнее и совершеннее, нежели как более сложная и высокая идея органической (в частности, животной) жизни выражена в глисте. Алмаз есть предмет в своем роде совершенный, ибо нигде такая сила сопротивления или непроницаемости не соединяется с такою светозарностью, нигде не встречается такая яркая и тонкая игра света в таком твердом теле. В черве, напротив, мы находим одно из несовершеннейших, зачаточных выражений для той идеи органической жизни, к области которой это существо принадлежит. Хотя уже по самому химическому составу своих тканей червь есть тело более сложное, чем алмаз, но организация этого тела есть самая упрощенная и скудная. Точно так же хотя по силе индивидуального единства этот простейший организм все-таки превосходит всякий алмаз, ибо не может, подобно сему последнему, безразлично дробиться, оставаясь самим собою, однако в смысле органическом это единство настолько слабо, что даже иногда не выдерживает идеи организма (способность делиться по членикам). Таким образом, с точки зрения собственно эстетической червь, как крайне несовершенное воплощение своей хотя сравнительно и высокой идеи (животного организма), должен быть поставлен неизмеримо ниже алмаза, который есть совершенное, законченное выражение своей, хотя и малосодержательной, идеи просветленного камня.

IV

Вещество есть косность и непроницаемость бытия — прямая противоположность идее, как положительной всепроницаемости или всеединству. Лишь в свете вещество освобождается от своей косности и непроницаемости, и таким образом видимый мир впервые расчленяется на две противоположные полярности. Свет или его невесомый носитель — эфир есть первичная реальность идеи в ее противоположности весомому веществу, и в этом смысле

он есть первое начало красоты в природе. Дальнейшие ее явления обусловлены сочетаниями света с материей. Такие сочетания бывают двоякого рода: механические, или наружные, и органические, или внутренние. Первыми производятся собственно световые явления в природе, вторыми — явления жизни. Древняя наука догадывалась, а нынешняя доказывает, что органическая жизнь есть превращение света. Таким образом, материя становится носительницей красоты чрез действие одного и того же светового начала, которое ее сперва поверхностно озаряет, а затем внутренно проникает, животворит и организует.

В мире неорганическом красота принадлежит или таким предметам и явлениям, в которых вещество прямо становится носителем света, или таким, в которых неодушевленная природа как бы одушевляется и в своем движении являет черты жизни. Оставляем метафизике решать вопрос, насколько тут субъективной иллюзии и насколько действительно природа, помимо органических существ (растений и животных), имеет в себе жизни, т. е. способности к внутренним восприятиям и самостоятельным движениям. Для нас, в пределах эстетического рассуждения, достаточно того факта, что в явлениях, о которых идет речь, красота их обусловлена не механическим движением как таковым, а впечатлением игры живых сил. Но сначала несколько слов о красоте неорганической природы в ее покое, о красоте чисто светового характера.

Порядок воплощения идеи или явления красоты в мире соответствует общему космогоническому порядку: вначале сотвори Бог небо... Если наши предки видели в небе отца богов, то мы, и не поклоняясь Сварогу или Варуне [7], и вовсе не усматривая в небесном своде признаков живого личного существа не менее язычников любуемся его красотой; следовательно, она не зависит от наших субъективных представлений, а связана с действительными свойствами, присущими видимому нам мировому пространству. Эти эстетические свойства неба обусловлены светом: оно прекрасно только озаренное. Ни в серый дождливый день, ни в черную, беззвездную ночь небо никакой красоты не имеет. Говоря об этой красоте, мы разумеем, собственно, лишь световые явления, происходящие в пределах доступного нашим взглядам мирового пространства.

Всеобъемлющее небо прекрасно, во-первых, как образ вселенского единства, как выражение спокойного торжества, вечной победы светлого начала над хаотическим

смятением, вечного воплощения идеи во всем объеме материального бытия. Этот общий смысл раскрывается более определенно в трех главных видах небесной красоты — солнечной, лунной и звездной.

1. Мировое всеединство и его физический выразитель — свет в своем собственном активном средоточии — солнце. Солнечный восход — образ деятельного торжества светлых сил. Отсюда особенная красота неба в эту минуту, когда

По всей
Неизмеримости эфирной
Несется благовест всемирный
Победных солнечных лучей.

Тютчев [8]

Сияющая красота неба в ясный полдень — то же торжество света, но уже достигнутое, не в действии, а в невозмутимом неподвижном покое.

И как мечты почиющей природы
Волнистые проходят облака.

Фет [9]

2. Мировое всеединство со стороны воспринимающей его материальной природы, свет отраженный — пассивная женственная красота лунной ночи. Как естественный переход от солнечного вида к лунному — красота вечернего неба и заходящего солнца, когда уменьшение прямой центральной силы света вознаграждается бóльшим разнообразием его оттенков в озаренной среде.

3. Мировое всеединство и его выразитель, свет, в своем первоначальном расчленении на множественность самостоятельных средоточий, обнимаемых, однако, общею гармонией,— красота звездного неба. Ясно, что в этой последней полнее и совершеннее, нежели в двух первых, осуществляется идея положительного всеединства. Впрочем, не должно забывать, что как непосредственное впечатление от красоты яркого полдня или лунной ночи, так и эстетическая оценка этой красоты обнимает необходимо всю картину природы в данный момент, все те земные предметы и явления, которые озарены солнцем и луною и которые имеют свою собственную красоту, усиленную этим особенным озарением, но в свою очередь увеличивающую красоту светлого неба, тогда как при созерцании звездной ночи эстетическое впечатление всецело ограничивается самим небом, а красота земных предметов, сливающихся во мраке, не может иметь значения. Если устра-

нить эту неравномерность и, при эстетической оценке полдневного и лунного неба, отвлечься от красоты озаренного ландшафта, то всякий согласится, что из трех главных видов неба звездное представляет наибольшую степень красоты *.

Из астральной бесконечности переходя в тесные пределы нашей земной атмосферы, мы встречаемся здесь с прекрасными явлениями, изображающими в различной степени просветление материи или воплощение в ней идеального начала. В этом смысле имеют самостоятельную красоту облака, озаренные утренним или вечерним солнцем, с их различными оттенками и сочетаниями цветов, северное сияние и т. д. Полнее и определеннее ту же идею (взаимного проникновения небесного света и земной стихии) представляет радуга, в которой темное и бесформенное вещество водяных паров превращается на миг в яркое и полноцветное откровение воплощенного света и просветленной материи:

Как неожиданно и ярко
По влажной неба синеве
Воздушная воздвиглась арка
В своем минутном торжестве!
Один конец в леса вонзила,
Другим за облака ушла;
Она полнеба обхватила
И в высоте изнемогла!

Тютчев [11]

К световому прекрасному принадлежит и красота спокойного моря. В воде материальная стихия впервые освобождается от своей косности и непроницаемой твердости. Этот текучий элемент есть связь неба и земли, и такое его значение наглядно является в картине затихшего моря, отражающего в себе бесконечную синеву и сияние небес. Еще яснее этот характер водяной красоты в гладком зеркале озера или реки.

К воплощениям света в материи газообразной (облака, радуга) и к сейчас упомянутым его воплощениям в материи жидкой должно присоединить еще световые вопло-

---

* Известно различие, которое немецкая эстетика (особенно со времен Канта) полагает между прекрасным и *возвышенным* (erhabenes) [10], причем звездное небо относится к этой последней эстетической категории. Нам кажется, что здесь известный оттенок прекрасного возведен без достаточного основания на степень независимой категории, противупоставляемой прекрасному вообще. Впрочем, нельзя приписывать важного значения этому терминологическому вопросу, а во всяком случае на русском языке мы имеем полное право говорить о *красоте* звездного неба.

щения в твердых телах — благородные металлы и драгоценные камни. Сюда относится в большей или меньшей степени сказанное выше по поводу алмаза.

V

От явлений спокойного, торжествующего света переходим к явлениям подвижной и кажущейся свободной жизни в неорганической природе. Жизнь по самому широкому своему определению есть игра или свободное движение частных сил и положений, объединенных в индивидуальном целом. Поскольку в этой игре выражается один из существенных признаков идеального или достойного бытия (которое одинаково не может быть ни отвлеченно-всеобщим, т. е. пустым, ни случайно-частным), постольку воплощение ее в явлениях материального мира, действительная или кажущаяся жизнь в природе представляет эстетическое значение. Этою красотою видимой жизни в неорганическом мире отличается прежде всего текущая вода в разных своих видах: ручей, горная речка, водопад. Эстетический смысл этого живого движения усиливается его беспредельностью, которая как бы выражает неутолимую тоску частного бытия, отделенного от абсолютного всеединства.

Волна в разлуке с морем
Не ведает покою,
Ключом ли бьет кипучим
Иль катится рекою,
Все ропщет и вздыхает
В цепях и на просторе,
Тоскуя по безбрежном,
Бездонном синем море [12].

А само это безбрежное море в своем бурном волнении получает новую красоту как образ мятежной жизни, гигантского порыва стихийных сил, не могущих, однако, расторгнуть общей связи мироздания и нарушить его единства, а только наполняющих его движением, блеском и громом.

Как хорошо ты, о море ночное,
Здесь лучезарно — там сизо-черно!
В лунном сиянии, словно живое,
Ходит, и дышит, и плещет оно.
На бесконечном, на вольном просторе
Блеск и движение, грохот и гром...
Тусклым сияньем облитое море,
Как хорошо ты в безлюдье ночном!

Зыбь ты великая, зыбь ты морская!
Чей это праздник так празднуешь ты?
Волны несутся, гремя и сверкая,
Чуткие звезды глядят с высоты.

Тютчев [13]

Хаос, т. е. само безобразие, есть необходимый фон всякой земной красоты, и эстетическая ценность таких явлений, как бурное море, зависит именно от того, что под ними хаос шевелится.

Движение живых стихийных сил в природе имеет два главных оттенка: свободной игры и грозной борьбы. Одно и то же явление природы, гроза, может представлять и тот и другой оттенок, смотря по условиям, в которых она происходит. Величавая красота летних гроз, как и бурного моря, зависит от шевелящегося хаоса и от возбужденной интенсивности стихийных сил, оспаривающих окончательное торжество у светлого мирового порядка. Совсем другое впечатление производит гроза «в начале мая,

Когда весенний первый гром,
Как бы резвяся и играя,
Грохочет в небе голубом.
Гремят раскаты молодые...
Вот дождик брызнул, пыль летит...
Повисли перлы дождевые,
И солнце нивы золотит...
С горы бежит поток проворный,
В лесу не молкнет птичий гам,
И гам лесной, и шум нагорный,
Все вторит весело громам...
Ты скажешь, ветреная Геба,
Кормя Зевесова орла,
Громокипящий кубок с неба
Смеясь на землю пролила.

Тютчев [14]

А вот у того же поэта картина наступающей грозы в летнюю ночь, в момент, когда хаотические силы еще только медленно готовятся к предстоящей страшной борьбе:

Не остывшая от зною
Ночь июльская блистала,
И над тусклою землею
Небо, полное грозою,
От зарниц все трепетало....
Словно тяжкие ресницы
Развerзалися порою,
И сквозь беглые зарницы
Чьи-то грозные зеницы
Загорались над землею.... [15]

Или еще лучше:

Одне зарницы огневые,
Воспламеняясь чередой,
Как демоны глухонемые,
Ведут беседу меж собой.
Как по условленному знаку,
Вдруг неба вспыхнет полоса,
И быстро выступят из мраку
Поля и дальние леса!
И вот опять все потемнело,
Все стихло в чуткой темноте,
Как бы таинственное дело
Решалось там, на высоте.... [16]

Поскольку и в неорганическом мире в некоторых его явлениях мы находим действительное предварение (антиципатию) жизни, чем и обусловливается эстетическое значение этих явлений, постольку и *звуки* в неорганической природе, как выражения ее собственной *жизни*, приобретают свойство красоты. В жизни материальная природа внутренно проникается светом, поглощает его, претворяет во внутреннее движение и затем сообщает это движение внешней среде — в звуке. Там, где этот общий идеальный смысл звука как живого ответа материи на влияние света (статуя Мемнона, звучавшая на заре) не ясен для нас в частном звуковом явлении, там, где тела звучат не от себя, а лишь от внешнего и для них самих случайного воздействия, там не получается и никакого эстетического впечатления от звука *. При этом бывает и так, что известные звуки, которые в своей отдельности имеют явно механический характер и потому не производят никакого впечатления красоты, в совокупности своей могут выражать жизнь некоторого собирательного целого и в этом качестве приобретают эстетическое значение. Так, например, в стуке колес по мостовой нет ничего прекрасного, но шум города, хотя и слагается главным образом из подобных некрасивых звуков, производит, однако, в своей совокупности (т. е. издали) несомненно эстетическое впечатление. Европейские города с их неопределенно разросшимися окрестностями представляют мало удобств для такого наблюдения. Но кому случалось подходить к большому восточному городу, например Каиру, от тех сторон, где он граничит с пустыней, тот, наверно, с наслаждением прислушивался к звучащей жизни этого собирательного животного.

---

* *Примечание для читателей, беспечных по части логики:* из того, что все прекрасные звуки должны быть выражениями внутренней жизни, никак не следует, чтобы все звуковые выражения внутренней жизни были прекрасны.

В тех явлениях неорганической природы, о которых мы уже говорили (бурное море, гроза), звук входит лишь как один из элементов эстетического впечатления. В бушующем море уже самый вид волн являет характер жизни помимо их шума.

Ты волна моя морская,
Своенравная волна,
Как, покоясь иль играя,
Чудной жизни ты полна!
Ты на солнце ли смеешься,
Отражая неба свод,
Иль мятешься ты и бьешься
В одичалой бездне вод.

Тютчев [17]

Тому же поэту волна по своему виду и живому движению представляется скачущим морским конем:

О рьяный конь, о конь морской
С бледно-зеленой гривой,
То смирный, ласково-ручной,
То бешено-игривый.
Ты буйным вихрем вскормлен был
В широком Божьем поле,
Тебя он прядать научил,
Играть, скакать по воле! [18]

В иных случаях полное *безмолвие* в природе прямо усиливает эстетическое впечатление или даже составляет необходимое его условие, как это мы выше видели (у того же поэта) в картине наступающей ночной грозы. Зато в других явлениях неорганического мира весь жизненный и эстетический их смысл выражается исключительно в одних звуковых впечатлениях. Таковы скорбные вздохи скованного в космической темнице Хаоса.

О чем ты воешь, ветр ночной,
О чем так сетуешь безумно?
Что значит странный голос твой,
То глухо жалобный, то шумный?
Понятным сердцу языком
Твердишь о непонятной муке,
И роешь, и взрываешь в нем
Порой неистовые звуки!
О, страшных песен сих не пой
Про древний хаос, про родимый!
Как жадно мир души ночной
Внимает повести любимой!
Из смертной рвется он груди
И с беспредельным жаждет слиться...
О, бурь уснувших не буди:
Под ними хаос шевелится!...

Тютчев [19]

Порывы стихийных сил или стихийного бессилия, сами по себе чуждые красоты, порождают ее уже в неорганическом мире, становясь волей или неволей, в различных аспектах природы, материалом для более или менее ясного и полного выражения всемирной идеи или положительного всеединства.

Зиждительное начало вселенной (Логос), отражающееся от вещества снаружи, как свет, и изнутри зажигающее жизнь в веществе, образует в виде животных и растительных организмов определенные и устойчивые формы жизни, которые, восходя постепенно все к большему и большему совершенству, могут наконец послужить материалом и средою для настоящего воплощения всецелой и неделимой идеи.

Реальная подкладка органических форм, материал биологического процесса берется *весь* в мире вещественном: это — добыча, завоеванная зиждительным умом у хаотической материи. Иными словами, органические тела суть лишь превращения, или трансформации, неорганического вещества, в таком же, впрочем, смысле, в каком Исаакиевский собор есть трансформация гранита, а Венера Милосская — трансформация мрамора. Признавать в живых телах особую, исключительно им присущую жизненную силу — это все равно что приписывать храму особую храмовую силу, а статуе — особенную ваятельную силу. Явно, что с точки зрения реального состава в органических телах нет совсем ничего, кроме физических и химических элементов, точно так же как с этой точки зрения в храме нет ничего, кроме камня, золота и прочих материалов, а в мраморной статуе — ничего, кроме мрамора. А с формальной стороны в строении живых организмов мы имеем новую, сравнительно высшую степень проявления того же зиждительного начала, которое уже действовало и в мире неорганическом,— новый, относительно более совершенный способ воплощения той же идеи, которая уже находила себе выражения и в неодушевленной природе, хотя более поверхностные и менее определенные. Тот же самый образ всеединства, который всемирный художник крупными и простыми чертами набросал на звездном небе или в многоцветной радуге,— его же он подробно и тонко разрисовывает в растительных и животных телах.

В мире органических существ различаются нами три главные стороны: 1) внутренняя сущность или prima ma-

teria[20] жизни, стремление или хотение жить, т. е. питаться и размножаться — голод и любовь (более страдательные в растениях, более деятельные в животных); 2) образ этой жизни, т. е. те морфологические и физиологические условия, которыми определяются питание и размножение (а в связи с ними и прочие, второстепенные функции) каждого органического вида, и, наконец, 3) биологическая цель — не в смысле внешней телеологии, а с точки зрения сравнительной анатомии, определяющей относительно целого органического мира место и значение тех частных форм, которые в каждом виде поддерживаются питанием и увековечиваются размножением. Самая биологическая цель при этом является двоякою: с одной стороны, органические виды суть *ступени* (частью преходящие, частью пребывающие) общего биологического *процесса*, который от водяной плесени доходит до создания человеческого тела, а с другой стороны, эти виды можно рассматривать как *члены* всемирного *организма*, имеющие самостоятельное значение в жизни целого.

Общая картина органического мира представляет две основные черты, без равномерного признания которых невозможно никакое понимание мировой жизни, никакая философия природы, а следовательно, и никакая эстетика природы. Во-первых, несомненно, что органический мир не есть произведение так называемого непосредственного творчества или что он не может быть *прямо выведен* из одного абсолютного творческого начала, ибо в таком случае он должен бы был представлять безусловное совершенство, безмятежность и гармонию не только в целом, но и во всех своих частях. Между тем действительность далеко не соответствует такому оптимистическому представлению. В этом случае некоторые факты и открытия положительной науки имеют решающее значение. Рассматривая земной органический мир, особенно в его палеонтологической истории, достаточно известной в наши дни, мы находим здесь резко очерченную картину трудного и сложного процесса, определяемого борьбою разнородных начал, которая лишь после долгих усилий разрешается некоторым устойчивым равновесием. Это всего менее похоже на безусловно совершенное создание, непосредственно исходящее из творческой воли одного божественного художника. Наша биологическая история есть замедленное и болезненное рождение *. Мы видим здесь явные знаки

* См. пояснение этого указания с богословской (библейской) точки зрения в моей книге «La Russie et l'Eglise Universelle», 2-me éd. Paris, p. 248—252[21].

внутреннего противоборства, толчки и судорожные сотрясения, слепые движения ощупью; неоконченные наброски неудачных созданий — сколько чудовищных порождений и выкидышей! Все эти palaeozoa[22], эти допотопные чудища: *мегатерии, плезиозавры, ихтиозавры, птеродактили* — могут ли они быть совершенным и непосредственным творением Божьим? Если бы они удовлетворяли своему назначению и заслуживали одобрение Творца, как могло бы случиться, что они окончательно исчезли с нашей земли, уступив место формам более уравновешенным и гармоническим.

Тем не менее хотя животворный деятель мирового процесса и бросает без сожаления свои неудобные пробы, однако — и в этом вторая основная черта органической природы — он дорожит не одною только целью процесса, а каждою из его бесчисленных ступеней, лишь бы эта ступень в свою меру и по-своему хорошо воплощала идею жизни. Отвоевывая шаг за шагом у хаотических стихий материал для своих органических созданий, космический ум бережет каждую свою добычу и покидает только то, в чем его победа была мнимою, на что безмерность хаоса наложила свою неизгладимую печать.

Вообще зиждительное начало природы неравнодушно к красоте своих произведений. Поэтому в царстве животном, где встречаются положительно безобразные творения, они или принадлежат к видам *исчезнувшим* (так называемым допотопным), т. е. отброшенным природою за негодностью; или же они имеют *паразитический* характер (глиста, вши, клопы) и, следовательно, лишены самостоятельного значения, будучи только болезненно-оживленными экскрементами других организмов, или, наконец, некрасивая форма принадлежит червеобразным *личинкам* насекомых, представляющим лишь переходную стадию в развитии целого животного, в окончательном же своем виде эти самые животные (бабочки, жуки и т. п.) не только освобождаются от отвратительной наружности червя, но некоторые из них даже служат весьма яркими образчиками красоты в природе. И (по общему правилу) только в этом своем, более красивом, окрыленном виде насекомое получает способность спариваться и размножаться, т. е. увековечивать свой вид. Если бы спаривались и размножались личинки, то они увековечивали бы эту безобразную животную форму как окончательную. Но природа неравнодушна к красоте. Она допускает безобразные формы в качестве переходных стадий, но для увековечивания своих произведений старается сообщить им возможную в

каждом роде красоту.— Правда, помимо паразитов и червеобразных личинок существуют другие некрасивые формы и даже в высших классах животного царства, наприм., свиньи. Но *дикий* кабан, или вепрь, нисколько не отвратителен, он даже не лишен своего рода красоты — отвратительна только домашняя откормленная свинка. Но тут уже мы имеем дело с злоупотреблением человека, а не с произведением природы. Вообще же если красота в природе (как мы это утверждаем) есть реально-объективное произведение сложного и постепенного космогонического процесса, то существование безобразных явлений вполне понятно и необходимо. Самые отвратительные формы животного царства послужили и еще послужат нам для подтверждения и иллюстрации наших мыслей.— После этих пояснений мы можем перейти к эстетическому обзору органического мира.

VII

В растительном царстве светлое эфирное начало уже не только озаряет косное вещество и не только возбуждает в нем порывистое преходящее движение (как в явлениях стихийной красоты), но и *внутренно* движет его, *поднимает* его изнутри, *постоянным* образом преодолевая силу тяжести. В растении свет и материя вступают в прочное, неразрывное сочетание, впервые проникают друг друга, становятся одною неделимою жизнью, и эта жизнь поднимает кверху земную стихию, заставляет ее тянуться к небу и солнцу. Между косностью минералов и произвольным движением животных это незаметное внутреннее движение вверх, или *рост*, составляет характеризующее свойство растений, которые от него имеют и свое название. Поскольку здесь светлая форма и темное вещество впервые органически нераздельно сливаются в одно целое, растение есть первое действительное и живое воплощение небесного начала на земле, первое действительное преображение земной стихии. Два космогонические начала, которые в явлениях неорганического мира лишь поверхностно соприкасаются и извне возбуждают друг друга, здесь действительно соединяются и порождают одну неделимо-двойственную небесно-земную сущность растений.

Как будто чуя жизнь двойную
И ей овеяны вдвойне —
И землю чувствуют родную,
И в небо просятся оне.

Фет[23]

В растительном царстве жизнь выражается преимущественно в объективном направлении в произведении прекрасных органических форм. В этом первом живом порождении небесных и земных сил внутренняя жизнь еще слабо обособилась: это есть безмолвно преображенная и тихо приподнявшаяся к небу земля. Материальное начало, возведенное на новую степень бытия, на степень живого существа, не успело еще развить соответственной внутренней интенсивности, оно как бы замерло в общем чувстве своего просветления. Из двух неразделенных, но тем не менее различных сторон органической жизни в растительном мире решительно преобладают стороны *организации* над стороною *жизни*. Растение хотя и живет, но оно есть более *организованное тело*, нежели живое существо: в нем видимые формы значительнее внутренних состояний. Эти последние существуют, но в слабой степени — душа растений, как уже давно замечено, есть грезящая душа. Поэтому и главный способ для выражения внутренних субъективных состояний — голос — вполне отсутствует у всех растений; зато красотою видимых форм они наделены гораздо равномернее, нежели животные, и, вообще говоря, превосходят их в этом отношении. Для растений зрительная красота есть настоящая *достигнутая* цель; поэтому органы размножения (цветы), которыми в наиболее значительной части растительного царства увековечивается данный вид, представляют вместе с тем и наибольшее развитие растительной красоты в ее специфическом характере: наивной, спокойной, дремлющей.

Так как в растительном мире главное дело не в содержании внутреннем, не в интенсивности и полноте субъективной жизни, а в законченном внешнем выражении хотя бы и простого сравнительно содержания, то естественное различие между высшими и низшими растениями определяется соответственно степени их видимого совершенства или красоты, т. е. эстетический критерий совпадает здесь, вообще говоря, с естественнонаучным, чего, как сейчас увидим, вовсе не замечается в царстве животных. Два главные отдела растительного мира характеризуются присутствием или отсутствием *цветка*, т. е. того сложного органа, в котором преимущественно сосредоточивается растительная красота. Снабженные цветами и потому, вообще говоря, более красивые растения составляют высший отдел *явнобрачных*, а лишенные цветов и в общем не отличающиеся красотою растения принадлежат к низшему отделу *тайнобрачных*. И между этими последними

самые низшие по структуре: водоросли, мхи — суть и наименее красивые, тогда как сравнительно более сложные или высшие: папоротники — обладают и большею степенью красоты. Совершенно не то видим мы у животных. Хотя они также разделяются на два главные отдела: низший — беспозвоночных — и высший — позвоночных животных, но тут уже никак нельзя сказать, чтобы высшие были вообще красивее низших; эстетический и зоологический критерий здесь уже вовсе не совпадают. К числу беспозвоночных, следовательно, к низшему из двух главных отделов животного царства относятся одни из самых красивых зоологических форм — бабочки, которые несомненно превосходят красотою бо́льшую часть высших животных. А между этими последними, т. е. в отделе позвоночных, степень зоологического развития, вообще говоря, вовсе не соответствует степени красоты. Самый низший из четырех классов — рыбы — весьма богат красивыми формами, тогда как в самом высшем — млекопитающих — видное место занимают такие неэстетические твари, как бегемоты, носороги, киты. Самые красивые и вместе с тем самые музыкальные позвоночные животные принадлежат к среднему классу — птиц, а не к высшему, да и в сем последнем (у млекопитающих) отряд, представляющий наивысшую степень зоологического развития,— четырерукие (обезьяны) — есть вместе с тем и самый безобразный. Очевидно, в животном царстве красота еще не есть *достигнутая* цель, органические формы существуют здесь не ради одного своего видимого совершенства, а служат также, и главным образом, как средство для развития наиболее интенсивных проявлений жизненности, пока наконец эти проявления не уравновешиваются и не входят в меру человеческого организма, где наибольшая сила и полнота внутренних жизненных состояний соединяется с наисовершеннейшею видимою формой в прекрасном женском теле, этом высшем синтезе животной и растительной красоты.

Но если мир животных представляет (сравнительно с растениями) менее пищи для непосредственного эстетического созерцания, то для философии красоты животное царство содержит особенно много любопытных и поучительных данных, разработкою которых мы обязаны, конечно, не эстетике по профессии, а естествоиспытателям, и во главе их великому Дарвину, в его сочинении о половом подборе. Хотя его цель здесь была в том, чтобы подтвердить и дополнить теорию происхождения видов путем естественного подбора в борьбе за существование

(предмет посторонний для нашего теперешнего рассуждения), но этим не исчерпывается значение собранных в этой книге наблюдений и указаний (как принадлежащих самому Дарвину, так и чужих). Многие из них интересны и важны для нас потому, что доказывают объективную реальность красоты в природе независимо от субъективных человеческих вкусов.

VIII

На каждой новой ступени мирового развития, с каждым новым существенным углублением и осложнением природного существования открывается возможность новых, более совершенных воплощений всеединой идеи в прекрасных формах, но еще только возможность: мы знаем, что усиленная степень природного бытия сама по себе еще не ручается за его красоту, что космогонический критерий не совпадает с эстетическим, а отчасти даже находится с ним в прямой противоположности. Оно и понятно: возведенная на высшую степень бытия и этим внутренно усиленная, стихийная основа вселенной — слепая природная воля — получает зараз и способность к более полному и глубокому подчинению и идеальному началу космоса — которое в таком случае и воплощает в ней новую, более совершенную форму красоты,— и вместе с тем в хаотической стихии на этой высшей степени бытия усиливается и противоположная способность сопротивления идеальному началу с возможностью притом осуществлять это сопротивление на более сложном и значительном материале. Красота живых (органических) существ выше, но вместе с тем и *реже* красоты неодушевленной природы; мы знаем, что и положительное безобразие начинается только там, где начинается жизнь. Пассивная жизнь растений представляет еще мало сопротивления идеальному началу, которое и воплощается здесь в красоте чистых и ясных, но малосодержательных форм. Окаменевшее в минеральном и дремлющее в растительном царстве хаотическое начало впервые пробуждается в душе и жизни животных к деятельному самоутверждению и противупоставляет свою внутреннюю ненасытность объективной идее совершенного организма. На кого-то из немецких философов животные производили впечатление сомнамбулов; кажется, правильнее было бы сравнить их с помешанными и маньяками: далее мы увидим примеры мономаний, которыми одержимы целые роды и отделы животных. Как бы то ни было, и в общей палеонтологи-

ческой истории развития целого животного царства, и в индивидуальной эмбриологической истории каждого животного организма ясно отпечатлелось упорное сопротивление оживотворенного хаоса высшим органическим формам, от века намеченным в уме всемирного художника, который для достижения прочных побед должен все более и более суживать поле битвы. И каждая новая победа его открывает возможность нового поражения: на каждой достигнутой высшей степени организации и красоты являются и более сильные уклонения, более глубокое безобразие как высшее потенцированное проявление того первоначального безобразия, которое лежит в основе и жизни, и всего космического бытия.

Если с появлением органического вещества, оживленной протоплазмы в виде простейших, большею частью микроскопических животных и растений создается почва для новых, более прочных и значительных воплощений мировой идеи в реальных формах красоты, то ясно, что сама по себе эта почва никакого положительного отношения к красоте не имеет. Безобразие мировой основы заявляет здесь себя на новой ступени частью с материально-пассивной (женственной) стороны — в первичных растениях, частью с активно-хаотической (мужской) стороны — у первичных животных. Зачатки всего животного царства так же некрасивы, как и зачаток отдельного животного организма, хотя бы самого высшего. Первичные животные носят в зоологии характеристичное название безобразных или бесформенных — amorphozoa. И без всякого сомнения, это подвижное, копошащееся безобразие отвратительнее спокойной бесформенности первичных растений. Но разумеется, самая простота и мелкость этих животных протистов не позволяет им быть настоящим типом животного безобразия. Для этого одной простой бесформенности недостаточно, а нужна отвратительная форма. Такую положительно безобразную форму, служащую в более или менее открытом виде основою всех животных организаций, мы находим в *черве.*

Форма червя, как уже было выше замечено, есть прямое выражение, *обнаженное* воплощение двух основных животных инстинктов — полового и питательного — во всей их безмерной ненасытности. Всего яснее это в тех внутренностных червях, которые питаются всем своим существом, всею поверхностью своего тела чрез эндосмос (всасывание) и затем не представляют никаких органов, кроме половых, а эти последние своим сильным развитием и сложным строением являют поразительный контраст

с крайним упрощением всей остальной организации. Таковы, например, acanthocephali, у которых, не говоря уже о совершенном отсутствии органов чувств, нет ни рта, ни кишки, ни anus'а и на таком дефективном фоне ярко выделяются, по выражению Клауса, «мощные половые органы» *. Этому непомерному анатомическому развитию половых органов соответствуют и некоторые чудовищные явления в самой половой жизни, во взаимных отношениях обоих полов. Так у Distomum haematobium (в отряде Trematodes distomidae) самец, будучи хотя толще, но короче самки, носит эту последнюю всегда при себе в особом углублении своей брюшной стороны **. Противоположное и еще более чудовищное явление представляет trichosomum crassicauda (отр. Nematodes), у которого, по наблюдениям Лейкарта, очень малорослые самцы, по два или по три, а иногда по четыре и по пяти живут вместе внутри маточной полости самки.— В классе кольчатых червей безобразие основного типа смягчается несколько более сложною организацией, но и у них непомерное развитие и разнообразие половых органов (особенно в отряде oligochaetae ***) не допускает идею жизни до гармонического воплощения.— Основной тип червя на более высокой ступени организации явно сохраняется и у моллюсков, которых Линней прямо относил к vermes, и не без основания. «С тех пор как организация и развитие этих животных стали более известны, оказывается, что они действительно имеют отношение к червям» ****. Между прочим, «по форме, ресничатым покровам и организации личинки моллюсков имеют много общего с трихофорой или Ловеновской личинкой, свойственной многим червям» *****. Впрочем, с эстетической точки зрения у тех видов моллюсков, которые в своем развитии проходят через стадию личинок, вполне развившееся животное нисколько не превосходит свою личинку.— Не то видим мы у насекомых, у которых червеобразная основная форма (находящаяся, по новейшим научным мнениям, в генетическом сродстве с кольчатыми червями) ****** в своем обнаженном безобразии сохраняется только на стадии личинки, а в развившемся животном прячется под более или менее красивыми окрыленными покровами.

* Claus: «Зоология» (русск. перев.: Одесса, 1888), том I, стр. 345.

** Ibid., 315.

*** Ibid., 367.

**** Claus: «Зоология», том II, стр. 1.

***** Ibid., стр. 6.

****** Ibid., том I, стр. 533.

Основной червь, у насекомых прикрытый снаружи, *вбирается внутрь* у позвоночных животных: их *чрево* есть тот же червь не только в этимологическом, но и в зоогеническом смысле. Этот вобранный внутрь червь у некоторых позвоночных животных, принадлежащих к классам рыб и земноводных, опять получает такое преобладание, что сообщает свою форму всему телу животного. Таковы в особенности змеи, которые изо всех позвоночных животных суть самые похожие на червя, а потому и самые отвратительные. Нет надобности распространяться о том, что это возвращение к червеобразной наружности связано у этих животных и с внутренним уподоблением червю, т. е. с новым потенцированным самоутверждением злой жизни в ее кровожадном и сладострастном инстинкте.

Преобладание слепой и безмерной животности над идеей организма, т. е. внутреннего и наружного равновесия жизненных элементов,— это преобладание материи над формой, наглядно выражаемое в типической фигуре червя, есть лишь главная, основная причина безобразия в животном царстве. К ней присоединяются еще две другие, также общего характера. Мы знаем, что бесформенность, или неустойчивость, формы сама по себе есть нечто безразличное в эстетическом смысле (напр., бесформенные и бесцветные облака). Но когда в животном царстве бесформенность является на таких его ступенях, которые уже предполагают более или менее сложную и устойчивую организацию, то такое возвращение к элементарной протоплазме, будучи в прямом противоречии с данной органическою идеей, становится источником положительного безобразия. Например, улитки и другие слизняки, кроме того, что они еще довольно ясно сохраняют безобразный тип червя, отвратительны также и по своей первобытной бесформенности и мягкотелости, совершенно не соответствующей их сравнительно сложной внутренней организации. Та же причина — преобладание бесформенной массы — делает некрасивыми и таких высших животных, как киты и тюлени. Впрочем, поскольку это зависит здесь от чрезмерного накопления жира, следовательно, от излишнего питания, наша вторая причина зоологического безобразия (возвратная бесформенность) совпадает с первою (неистовость животного инстинкта). Это вполне ясно в случае тех домашних животных, которые *становятся* бесформенными и безобразными вследствие искусственного откармливания. Третья причина безобразия в животном царстве, и именно у некоторых высших (позвоночных) животных (лягушки, обезьяны), состоит в том, что

они, оставаясь вполне животными, похожи на человека и представляют как бы карикатуру на него. Здесь нельзя видеть только одно субъективное впечатление, ибо помимо наглядного сравнения с человеком у этих животных замечается действительное анатомическое предварение (антиципация) высшей формы, которой не соответствуют остающиеся черты низшей организации, и это-то несоответствие, или дисгармония, и составляет объективную причину их безобразия.

Под указанные три формальные причины или категории: 1) непомерное развитие материальной животности, 2) возвращение к бесформенности и 3) карикатурное предварение высшей формы,— могут быть подведены все проявления животного безобразия в его бесчисленных конкретных видоизменениях и оттенках. Но и эти три причины в сущности могут быть сведены к одной, именно к сопротивлению, которое материальная основа жизни на разных ступенях зоогенического процесса оказывает организующей силе идеального космического начала. Теперь нам нужно рассмотреть, какими способами преодолевается это сопротивление и создается красота в животной природе.

IX

Чтобы в области той жизни, основная материя которой есть бесформенная слизь, а типический представитель — червь, воплотить идеальную красоту, мировому художнику пришлось много и долго поработать. До появления животной жизни земная материя уже послужила к воплощению двоякой красоты — минеральной и растительной. И вот мы видим, что и в животном царстве, прежде чем внутренно преодолеть активное сопротивление одушевленной материи и переродить ее в прекрасные формы высших животных организмов, космический зодчий пользуется зоологическим материалом для произведения новых видов прежней красоты, не имеющих специфически животного характера, а частию принадлежащих к области неорганической, частию же напоминающих растительные формы. И во-первых, некрасивые, более или менее червеобразные полипы создают целые леса прекрасных кораллов, которые по своему составу из неорганического вещества должны быть отнесены к числу минералов, а по видимой форме похожи на деревья и цветы. В меньших размерах то же стремление воспроизвести наружным образом минерально-растительную красоту на основе животной материи замечается в так называемых морских звездах, морских лилиях

и т. п. Далее, безобразные моллюски, оставаясь при всей своей отвратительной бесформенности, порождают твердую неорганическую красоту многоцветных и многообразных раковин, и, наконец, одно из этих животных выделяет драгоценный жемчуг.

Здесь у моллюсков, так же как у полипов, животная жизнь производит красоту лишь как наружное неорганическое отложение и облекается в нее чисто внешним образом как в свое жилище, а не в собственную свою форму. То же до известной степени можно сказать и о роговых отложениях у некоторых высших животных, каковые черепахи; последнее проявление этого рода животного зодчества мы находим в классе млекопитающих у так называемого броненосца, где оно, впрочем, теряет свое эстетическое значение.

Другое, менее поверхностное отношение между красивым облачением и производящим его для себя животным мы находим у окрыленных насекомых. Вместо неорганических построек, каковы кораллы для полипа или раковины для моллюска, крылья бабочек или жуков суть нераздельные органические придатки к их телу, к которому они относятся приблизительно так же, как цветы к растению. Подобно тому как в цветке (явнобрачные) растения имеют свои половые органы, точно так же и эти насекомые только в окрыленной своей стадии достигают половой зрелости и спариваются между собою.— Как по органическому составу и сложному строению самих крыльев, так и по их определенному и тесному морфологическому отношению к остальному телу насекомого мы должны признать здесь эстетическое действие образующего идеального начала на животную материю существенно более глубоким и важным, нежели каково оно в неорганических и внешних для самого животного тела раковинах и кораллах. Однако и самая красивая бабочка есть не более как окрыленный червь. Если здесь дуализм между прекрасной формой и безобразием животной материи и не выражается во всей своей силе в виде *двух* отдельных и разнородных *тел*, как в моллюске и его раковине, то все-таки эта двойственность не побеждена здесь даже видимым образом, поскольку прекрасные крылья и червеобразное туловище составляют *две* резко выделяющиеся, хотя и органически сросшиеся *половины* в теле насекомого.

Эта двойственность прекрасной формы и безобразной материи преодолевается наконец в пользу первой, по крайней мере в наружном виде, у позвоночных животных, которые, вбирая в себя своего червя (или свое чрево), делают

его совсем незаметным, и вместе с тем вся поверхность их тела тесно облекается более или менее красивым покровом (чешуя, перья, шерсть и мех). В тех случаях, когда такие покровы у позвоночных животных отсутствуют, как, например, у лягушек, эта обнаженность есть одна из причин их безобразия (сверх той, которая указана выше).

Космический художник знает, что основа животного тела безобразна, и старается всячески прикрыть и прикрасить ее. Его цель не в том, чтобы уничтожить или устранить безобразие, а в том, чтобы оно само сначала облеклось красотою, а потом и превратилось в красоту. Поэтому он тайными внушениями, которые мы называем инстинктом, побуждает самих животных из собственной их плоти и крови создавать всякие красивые оболочки; он заставляет слизняка залезать в им самим устроенную и причудливо разукрашенную раковину, которая для своего утилитарного назначения (предполагая таковое) вовсе не нуждалась в этом красивом виде; он понуждает отвратительную гусеницу надеть на себя выращенные ею самою пестрые крылья, а рыб, птиц и зверей — совсем зашить себя в блестящую чешую, разноцветные перья, гладкую шерсть или пушистый мех.

Но высшие животные — птицы и еще более некоторые млекопитающие (семейство кошачьих, также олени, серны, лани и т. д.) — помимо красивых наружных покровов представляют и во всем своем телесном виде прекрасное воплощение идеи жизни — стройной силы, гармонического соотношения частей и свободной подвижности целого. Под это идеальное определение подходят все многочисленные типы и оттенки животной красоты, перечисление и описание которых не входит в нашу задачу. Это есть дело описательной зоологии. Также должны мы оставить в стороне и вопрос о том, какими путями образующая сила мирового художника доводила природу до создания прекрасных животных форм: этот вопрос может быть разрешаем только метафизическою космогонией. Наше эстетическое рассуждение о красоте в природе мы можем закончить указанием тех явлений, которые, как выше замечено, эмпирически подтверждают объективный характер этой красоты.

X

Явления полового подбора, наблюдавшиеся Дарвином и другими естествоиспытателями, совершенно недостаточны для объяснения красоты всех животных форм: они

относятся почти исключительно лишь к наружным украшениям, или орнаментальной красоте, у различных животных. Но здесь дело не в собственной важности объясняемых явлений, а в несомненном доказательстве самостоятельного объективного значения эстетического мотива хотя бы в самых поверхностных его выражениях.

В то время как многие прямолинейные умы старались свести к утилитарным основам человеческую эстетику в интересах позитивно-научного мировоззрения, величайший в нашем веке представитель этого самого мировоззрения показал независимость эстетического мотива от утилитарных целей даже в животном царстве и чрез это впервые положительно обосновал истинно идеальную эстетику. Этой неотъемлемой заслуги достаточно было бы, чтобы обессмертить имя Дарвина, если бы он даже не был автором теории происхождения видов путем естественного подбора в борьбе за существование,— теории, точно определившей и подробно проследившей один из важнейших материальных факторов мирового процесса.

Жизнь животного определяется двумя главными интересами: поддерживать себя посредством питания и увековечивать свой вид посредством размножения. Эта последняя цель, разумеется, не существует в сознании самого животного, а достигается природою косвенно, чрез возбуждение полового влечения в разнополых особях. Но космический художник пользуется этим половым влечением не только для увековечивания, но и для украшения данных животных форм. Особи активного пола — самцы преследуют самку и вступают из-за нее в борьбу друг с другом; и вот оказывается, говорит Дарвин, вопреки всякому предвидению, что способность различным образом *прельщать* самку имеет в известных случаях большее значение, нежели способность побеждать других самцов в открытом бою *.

Это стремление *прельщать* обнаруживается у животных даже там, где его всего менее можно было бы ожидать. «Quiconque a eu l'occasion,— говорит Агассиц,— d'observer les amours des limaçons, ne saurait mettre en doute la séduction déployée dans les mouvements et les allures qui préparent et accomplissent le double embrassement de ces hermaphrodites» ** [24]. В чем, собственно, состоит здесь взаимное прельщение и служит ли оно к какому-нибудь украшению этих слизняков, ни Агассиц, ни Дарвин не объясняют. Но

---

* Дарвин. «Происх[ождение] челов[ека] и полов[ой] подбор». Немецк. перевод Виктора Каруса. Штуттгарт, 1871. Том I, стр. 246—7.

** Agassiz. «De l'Espèce et de la Classification», 1869, p. 106.

если действительно улитки пленяют друг друга своими аллюрами, то другие, более зрячие моллюски еще легче могут оказывать подобное действие красотою своих раковин. Дело яснее у ракообразных (crustecea) и у пауков. Здесь самцы некоторых видов приобретают во время половой зрелости яркую и разнообразную окраску, какой не имели прежде и какая отсутствует у самок *.

«Всякий путешествовавший в тропических лесах бывал поражен звоном, который производят цикады самцы. Самки же безмолвствуют, как уже и греческий поэт Ксенарх заметил: «В счастье живут цикады: у всех у них жены безгласны» **. Фриц Мюллер пишет Дарвину из Южной Бразилии, что он часто присутствовал при музыкальном состязании между двумя или тремя самцами цикады, имевшими особенно звонкий голос и сидевшими на значительном расстоянии друг от друга. Как только один кончал свою песню, так сейчас же начинал другой, и таким образом они все время чередовались между собою. Так как здесь, справедливо замечает Дарвин, обнаруживается столько соперничества между самцами, то весьма вероятно, что самки не только распознают их по издаваемым ими звукам, но что они, подобно птичьим самкам, прельщаются или возбуждаются тем из самцов, который обладает самым привлекательным голосом ***.

У насекомых, принадлежащих к отряду *Neuroptera*, замечается не только особенное окрашение крыльев у самцов перед спариванием, но наблюдалось у разных видов предпочтение того или другого цвета ****. Этот последний факт важен, потому что показывает восприимчивость этих насекомых к зрительным впечатлениям как таковым независимо от какого-нибудь их утилитарного значения, которого в данном случае невозможно указать. Такую же эстетическую восприимчивость следует приписать жукам (*Coleoptera*), у которых крылья не только окрашены блестящими металлическими красками, но часто и разрисованы полосками, кружками, крестиками и другими изящными узорами,— и все это только у *зрячих* видов, слепые же *никогда* не имеют разукрашенных или разрисованных крыльев *****. В этом же отряде насекомых у некоторых видов самцы отличаются огромными и весьма изменчивыми и причудливыми рогами, которые, как доказывает

* Дарвин. O[p.]c[it].I, стр. 301—3.
** Там же, стр. 313.
*** Дарв[ин,] I, 314.
**** Там же, 323—4.
***** Ibid., 327.

Дарвин, несомненно имеют характер *украшения* для прельщения самок *. Тому же назначению служат и особые органы для произведения звука, замечаемые у некоторых видов **.

В отряде *Lepidoptera* (бабочки) красота их крыльев, которую у некоторых тропических видов ***, по выражению Дарвина, невозможно описать словами, представляет тот же самый характер, ибо несомненно, что именно самцы преимущественно отличаются и блестящею красотою и разнообразием своих крыльев, тогда как самки сравнительно бесцветны и монотонны. Это уже одно показывает, что красота крыльев не может служить утилитарным целям *защиты* в борьбе за существование (чрез уподобление насекомого цветку, на котором оно сидит, и т. п.), ибо в такой защите самки нуждаются никак не менее самцов. Впрочем, есть факты, прямо показывающие, что утилитарная цель здесь сама по себе, а эстетически-половая сама по себе. А именно у многих видов замечается, что нижняя поверхность крыльев, т. е. та, которая обращена наружу в сидячем, наиболее опасном положении, окрашена совершенно под цвет тем растениям, на которых бабочка садится (явно ради защиты), тогда как верхняя поверхность, которую порхающий самец показывает самке во время ухаживания, раскрашена и разрисована с таким причудливым изяществом, которое не может иметь никакого отношения к целям защиты ****. Читатель может найти у самого Дарвина еще много других частных доказательств, оставляющих, вне сомнения, преобладающее здесь действие чисто эстетического фактора *****.

Неравнодушны к красоте и рыбы. Этим только объясняется, что у многих видов этого класса самцы (вообще более красивые, чем самки) развивают во время спаривания особую красоту цветов и форм ******. Сверх того, вопреки общему мнению о немоте рыб некоторые виды (напр., Umbrina) обнаруживают несомненные музыкальные способности и трубят весьма громко и благозвучно — опять-таки только самцы и только в эпоху спаривания *******.

Самцы тритонов пленяют своих подруг красивыми гребнями, а у лягушек только самцы же и лишь во время уха-

---

* Дарв[ин,] I, 331.
** Ibid., 340—341.
*** Ibid., 345.
**** Ibid., 349.
***** Ibid., стр. 350, 354—7, 359, 362—364, 375, 376.
****** Дарв[ин], том II, стр. 6, 7, 11, 12, 13.
******* Ibid., стр. 19, 20.

живания дают свои концерты, которые у некоторых американских пород отличаются истинною музыкальностью и доставляют эстетическое наслаждение не одному лягушечьему, а также и человеческому уху *. В одном роде ящериц (*Sitana*) горло самцов снабжено большим, ярко окрашенным (во время спаривания) кожаным придатком, который они распускают, как веер, перед самками **. Наиболее эстетический (и в зрительном и в звуковом отношении) класс птиц представляет великое обилие фактов, доказывающих самостоятельное значение красоты для этих животных. Почти все они основывают свои брачные успехи на обнаружении того или другого эстетического свойства, причем замечается, что блестящая окраска и способность к благозвучному пению обыкновенно не совпадают, но слабость одного из этих преимуществ возмещается развитием другого ***. Всего любопытнее у птиц то, что они явно сознательно относятся к своей красоте и тщеславятся ею не только перед самками, но и перед посторонними наблюдателями. Сам Дарвин нередко видел, как павлин щеголял своим убором не только перед курами, но и перед свиньями. Все естествоиспытатели, внимательно наблюдавшие птиц как в состоянии природы, так и в неволе, единогласно утверждают, что самцы находят удовольствие в том, чтобы выставлять напоказ свою красоту ****. У многих видов сложные украшения самцов не только не могут иметь никакого утилитарного значения, но прямо вредны, ибо развиваются в ущерб их удобоподвижности — мешают им летать или бегать, выдают их головою преследующему врагу; но, очевидно, для них красота дороже самой жизни *****. Чисто созерцательная восприимчивость некоторых птиц к красоте цветов доказывается тем, что они обращают внимание и любуются яркими цветами не на себе подобных только, а где бы их ни встретили, напр. на дамских платьях или шляпах ******. Старательное украшение гнезд некоторыми птицами, например колибри, которые отделывают их с самым тонким вкусом, также несомненно доказывает у птиц присутствие объективно-эстетического чувства *******. Иногда это чувство даже заставляет их впадать в предосудительные крайности. Так, самка южноафри-

---

* Дарв[ин,] II, 23.
** Ibid., 27.
*** Ibid., 48.
**** Ibid., 74, 76, 77, 78.
***** Ibid., 83.
****** Ibid., 96.
******* Ibid., 97.

канского вида Chera progne покидает самца, если он случайно потерял длинные хвостовые перья, которыми он украшается в эпоху спариванья. Подобное же легкомыслие наблюдал д-р Иегер в Вене у серебряных фазанов *.

Достаточно будет для нас этих немногих указаний из массы однородных фактов, собранных Дарвином. Смысл этих фактов столь же прост, сколько значителен. Человек находит известные явления в природе красивыми, они доставляют ему эстетическое наслаждение; большинство философов и ученых уверены, что это есть лишь факт субъективного *человеческого* сознания, что в *самой* природе нет красоты, так же как в ней нет добра и правды. Но вот оказывается, что те самые сочетания форм, цветов и звуков, которые нравятся в природе человеку, нравятся также и самим существам природы — животным всевозможных типов и классов, нравятся им так сильно, имеют для них столь важное значение, что поддержание и развитие этих бесполезных, а иногда и вредных (в утилитарном смысле) особенностей ложится в основу их видового существования. Мы уже никак не можем сказать, что крылья тропической бабочки или павлиний хвост красивы только по нашей субъективной оценке, ибо точно так же ценят их красоту самки бабочки и павлины. Но в таком случае необходимо идти дальше. Ибо, допустивши, что павлиний хвост красив объективно, настаивать на том, что красота радуги или алмаза имеет лишь субъективно-человеческий характер, было бы верхом нелепости. Разумеется, если в данном частном случае вовсе нет никакого чувствующего субъекта, то нет и ощущения красоты; но дело не в ощущении, а в свойстве *предмета*, способного производить однородные ощущения в самых различных субъектах. Если же вообще красота в природе объективна, то она должна иметь и некоторое общее онтологическое основание, должна быть — на разных ступенях и в разных видах — чувственным воплощением одной абсолютно объективной всеединой идеи.

Космический ум в явном противоборстве с первобытным хаосом и в тайном соглашении с раздираемою этим хаосом мировою душою или природою, которая все более и более поддается мысленным внушениям зиждительного начала, творит в ней и чрез нее сложное и великолепное тело нашей вселенной. Творение это есть *процесс*, имеющий две тесно между собою связанные цели, общую

---

* Дарв[ин,] II, 105.

и особенную. Общая есть воплощение реальной идеи, т. е. *света* и *жизни*, в различных формах природной красоты; особенная же цель есть создание человека, т. е. той формы, которая вместе с наибольшею телесною красотою представляет и высшее внутреннее потенцирование света и жизни, называемое самосознанием. Уже в мире животных, как мы сейчас видели, общая космическая цель достигается при их собственном участии и содействии чрез возбуждение в них известных внутренних стремлений и чувств. Природа не устрояет и не украшает животных как внешний материал, а заставляет их самих устроять и украшать себя. Наконец, человек уже не только участвует в действии космических начал, но способен *знать цель* этого действия и, следовательно, трудиться над ее достижением осмысленно и свободно. Как человеческое самосознание относится к самочувствию животных, так красота в искусстве относится к природной красоте.

ОБЩИЙ СМЫСЛ ИСКУССТВА

I

Дерево, прекрасно растущее в природе, и оно же, прекрасно написанное на полотне, производят однородное эстетическое впечатление, подлежат одинаковой эстетической оценке, недаром и слово для ее выражения употребляется в обоих случаях одно и то же. Но если бы все ограничивалось такой видимою, поверхностною однородностью, то можно было бы спросить и действительно спрашивали: зачем это удвоение красоты? Не детская ли забава повторять на картине то, что уже имеет прекрасное существование в природе? Обыкновенно на это отвечают (наприм., Тэн в своей «Philosophie de l'art» [1]), что искусство воспроизводит не самые предметы и явления действительности, а только то, что видит в них художник, а истинный художник видит в них лишь их *типические*, характерные черты; эстетический элемент природных явлений, пройдя через сознание и воображение художника, очищается от всех материальных случайностей и таким образом усиливается, выступает ярче; красота, разлитая в природе, в ее формах и красках, на картине является сосредоточенною, сгущенною, подчеркнутою. Этим объяснением нельзя окончательно удовлетвориться уже по тому одному, что к целым важным отраслям искусства оно вовсе неприменимо. Какие явления природы подчеркнуты, например, в сонатах Бетховена? — Очевидно, эстетическая связь искусства и природы гораздо глубже и значительнее. Поистине она состоит не в повторении, а в продолжении того художественного дела, которое начато природой,— в дальнейшем и более полном разрешении той же эстетической задачи.

Результат природного процесса есть человек в двояком смысле: во-первых, как самое прекрасное *, а во-вторых,

* Разумею здесь красоту в смысле общем и объективном, именно что наружность человека способна выражать более совершенное (более идеальное) внутреннее содержание, чем какое может быть выражено другими животными.

как самое сознательное природное существо. В этом последнем качестве человек *сам* становится из результата *деятелем* мирового процесса и тем совершеннее соответствует его идеальной цели — полному взаимному проникновению и свободной солидарности духовных и материальных, идеальных и реальных, субъективных и объективных факторов и элементов вселенной. Но почему же, могут спросить, весь мировой процесс, начатый природой и продолжаемый человеком, представляется нам именно с эстетической стороны, как разрешение какой-то художественной задачи? Не лучше ли признать за его цель осуществление правды и добра, торжество верховного разума и воли? Если в ответ на это мы напомним, что красота есть только воплощение в чувственных формах того самого идеального содержания, которое до такого воплощения называется добром и истиною, то это вызывает новое возражение. Добро и истина, скажет строгий моралист, не нуждаются в эстетическом воплощении. Делать добро и знать истину — вот все, что нужно.

В ответ на это возражение допустим, что добро осуществлено — не в чьей-нибудь личной жизни только, но в жизни целого общества, осуществлен идеальный общественный строй, царствует полная солидарность, всеобщее братство. Непроницаемость эгоизма упразднена; все находят себя в каждом, и каждый — во всех других. Но если эта всеобщая взаимно-проницаемость, в которой сущность нравственного добра, останавливается перед материальной природой, если духовное начало, победивши непроницаемость человеческого психического эгоизма, не может преодолеть непроницаемость вещества, эгоизм физический, то, значит, эта сила добра или любви не довольно сильна, значит, это нравственное начало не может быть осуществлено до конца и вполне оправдано. Тогда является вопрос: если темная сила материального бытия окончательно торжествует, если она неодолима для доброго начала, то не в ней ли подлинная истина всего существующего, не есть ли то, что мы называем добром, только субъективный призрак? И в самом деле, можно ли говорить о торжестве добра, когда на самых идеальных нравственных началах устроенное общество может сейчас же погибнуть вследствие какого-нибудь геологического или астрономического переворота? Безусловное отчуждение нравственного начала от материального бытия пагубно никак не для последнего, а для первого. Самое существование нравственного порядка в мире предполагает связь его с порядком материальным, некоторую координацию между

ними. Но если так, то не следует ли искать этой связи помимо всякой эстетики, в прямом владычестве разума человеческого над слепыми силами природы, в безусловном господстве духа над веществом? По-видимому, уже сделано несколько важных шагов к этой цели; когда она будет достигнута, когда благодаря успехам прикладных наук мы победим, как думают ныне оптимисты, не только пространство и время, но и самую смерть, тогда существование нравственной жизни в мире (на основе материальной) будет окончательно обеспечено, без всякого, однако, отношения к эстетическому интересу, так что и тогда останется в силе заявление, что *добро не нуждается в красоте*. Но будет ли в таком случае *полно* само добро? Ведь оно состоит не в торжестве одного над другим, а в солидарности всех. А могут ли из числа этих *всех* быть исключены существа и деятели природного мира? Значит, и на них нельзя смотреть только как на средства или орудия человеческого существования, значит, и они должны входить как положительный элемент в идеальный строй нашей жизни. Если нравственный порядок для своей *прочности* должен опираться на материальную природу как на среду и средство своего существования, то для своей *полноты* и совершенства он должен включать в себя материальную основу бытия как самостоятельную часть этического действия, которое здесь превращается в эстетическое, ибо вещественное бытие может быть введено в нравственный порядок только чрез свое просветление, одухотворение, т. е. только в форме красоты. Итак, красота нужна для исполнения добра в материальном мире, ибо только ею просветляется и укрощается недобрая тьма этого мира *.

Но не совершенно ли уже помимо нас это дело всемирного просветления? Природная красота уже облекла мир своим лучезарным покрывалом, безобразный хаос бессильно шевелится под стройным образом космоса и не может сбросить его с себя ни в беспредельном просторе небесных светил, ни в тесном круге земных организмов. Не должно ли наше искусство заботиться только о том, чтобы облечь в красоту одни человеческие отношения, воплотить в ощутительных образах истинный смысл человеческой жизни? Но в природе темные силы только побеждены, а не убеждены всемирным смыслом, самая эта победа есть поверхностная и неполная, и красота природы есть именно только покрывало, наброшенное на злую жизнь, а не преоб-

* О красоте как идеальной причине существования материи см. в моих статьях о «цельном знании» («Журн[ал] Мин[истерства] нар[одного] просв[ещения]», 1877 и 1878 гг.)[2].

ражение этой жизни. Поэтому-то человек с его разумным сознанием должен быть не только целью природного процесса, но и средством для обратного, более глубокого и полного воздействия на природу со стороны идеального начала. Мы знаем, что реализация этого начала уже в самой природе имеет различные степени глубины, причем всякому углублению положительной стороны соответствует и углубление, внутреннее усиление отрицательной. Если в неорганическом веществе дурное начало действует только как тяжесть и косность, то в мире органическом оно проявляется уже как смерть и разложение (причем и тут безобразие не так явно торжествует в разрушении растений, как в смерти и разложении животных, и между ними у высших более, чем у низших), а в человеке оно кроме более сложного и усиленного своего проявления с физической стороны выражает еще и свою глубочайшую сущность как нравственное зло. Но тут же и возможность окончательного над ним торжества и совершенного воплощения этого торжества в красоте нетленной и вечной.

Весьма распространен ныне возобновленный старый взгляд, отождествляющий нравственное зло с темною, бессознательною жизнью физическою (плотскою), а нравственное добро — с разумным светом сознания, развивающимся в человеке. Что свет разума сам по себе добро, это несомненно; но нельзя назвать злом и свет физический. Значение того и другого в их соответственных сферах одинаково. В свете физическом * всемирная идея (положительное всеединство, жизнь всех друг для друга в одном) реализуется только отраженно: все предметы и явления получают возможность быть друг для друга (открываются друг другу) во взаимных отражениях чрез общую невесомую среду. Подобным образом в разуме отражается все существующее посредством общих отвлеченных понятий, которые не передают внутреннего бытия вещей, а только их поверхностные логические схемы. Следовательно, в разумном познании мы находим только отражение всемирной идеи, а не действительное присутствие ее в познающем

* Само собою разумеется, что я говорю здесь о свете не в смысле зрительных ощущений у человека и животных, а в смысле движения невесомой среды, связывающей между собою материальные тела, от чего зависит их объективное бытие друг для друга независимо от наших субъективных ощущений. Слово *свет* употребляется для краткости, так как сюда же относятся и прочие динамические явления: теплота, электричество и т. п. Притом нам нет здесь дела до тех или других гипотез физической науки: для нас достаточно несомненного фактического *различия* между признаками упомянутых явлений и признаками весомого вещества.

и познаваемом. Для своей настоящей реализации добро и истина должны стать творческою силою в субъекте, преобразующею, а не отражающею только действительность. Как в мире физическом свет превращается в жизнь, становится организующим началом растений и животных, чтобы не отражаться только от тел, но воплощаться в них, так и свет разума не может ограничиться одним познанием, а должен сознанный смысл жизни художественно воплощать в новой, более ему соответствующей действительности. Разумеется, прежде чем это делать, прежде чем творить в красоте, или претворять неидеальную действительность в идеальную, нужно знать различие между ними,— знать не только в отвлеченной рефлексии, но прежде всего в непосредственном чувстве, присущем художнику.

II

Различие между идеальным, т. е. достойным, должным, бытием и бытием недолжным, или недостойным, зависит вообще от того или иного отношения частных элементов мира друг к другу и к целому. Когда, во-первых, частные элементы не исключают друг друга, а, напротив, взаимно полагают себя один в другом, солидарны между собою; когда, во-вторых, они не исключают целого, а утверждают свое частное бытие на единой всеобщей основе; когда, наконец, в-третьих, эта всеединая основа или абсолютное начало не подавляет и не поглощает частных элементов, а, раскрывая себя в них, дает им полный простор в себе, тогда такое бытие есть идеальное, или достойное,— то, что должно быть. Оно и есть само по себе *, но для нас оно является не как данная действительность, а как идеал, лишь отчасти осуществленный и осуществляемый; в этом смысле он становится окончательно целью и безусловною нормою наших жизненных деятельностей: к нему стремится воля как к своему высшему благу, им определяется мышление как абсолютною истиною, он же частию ощущается, частию угадывается нашими чувствами и воображением, как красота **. Между этими положительными идеальными опре-

* Обоснование этого утверждения принадлежит к области метафизики, а не эстетики.

** Различные мыслители с совершенно различных сторон приходят к мысли о существенном тождестве добра и красоты и о нравственной задаче искусства. Своеобразное и талантливое выражение этой мысли находится у недавно умершего французского писателя Гюйо в сочинении «De l'art au point de vue sociologique». Взгляд Гюйо изложен г. Гольцевым в его книжке об искусстве, другие статьи которой также заслуживают внимания [3].

делениями достойного бытия находится такое же существенное тождество, как и между соответствующими им отрицательными началами. Всякое зло может быть сведено к нарушению взаимной солидарности и равновесия частей и целого; и к тому же в сущности сводится всякая ложь и всякое безобразие. Когда частный или единичный элемент утверждает себя в своей особности, стремясь исключить или подавить чужое бытие, когда частные или единичные элементы порознь или вместе хотят стать на место целого, исключают и отрицают его самостоятельное единство, а чрез то и общую связь между собою и когда, наоборот, во имя единства теснится и упраздняется свобода частного бытия,— все это: и исключительное самоутверждение (эгоизм), и анархический партикуляризм, и деспотическое объединение мы должны признать *злом*. Но то же самое, перенесенное из практической сферы в теоретическую, есть *ложь*. Ложью называем мы такую мысль, которая берет исключительно одну какую-нибудь из частных сторон бытия и во имя ее отрицает все прочие; ложью называем мы и такое умственное состояние, которое дает место лишь неопределенной совокупности частных эмпирических положений, отрицая общий смысл или разумное единство вселенной; наконец, ложью должны мы признать отвлеченный монизм или пантеизм, отрицающий всякое частное существование во имя принципа безусловного единства *. И те же самые существенные признаки, которыми определяется зло в сфере нравственной и ложь в сфере умственной, они же определяют безобразие в сфере эстетической. Все то безобразно, в чем одна часть безмерно разрастается и преобладает над другими **, в чем нет единства и цельности и, наконец, в чем нет свободного разнообразия. Анархическая множественность так же противна добру, истине и красоте, как и мертвое подавляющее единство: попытка реализовать это последнее для чувств сводится к представлению бесконечной пустоты, лишенной всяких особенных и определенных образов бытия, т. е. к чистому безобразию.

Достойное, идеальное бытие требует одинакового простора для целого и для частей, следовательно, это не есть свобода от особенностей, а только от их исключительности. Полнота этой свободы требует, чтобы все частные элемен-

---

* Ложность этого принципа в таком его применении ясно обнаруживается из внутреннего противоречия, в которое он при этом впадает, ибо, становясь *исключительным*, единство перестает быть *безусловным*.

** См. примеры этого в статье «Красота в природе» [4].

ты находили себя друг в друге и в целом, каждое полагало себя в другом и другое в себе, ощущало в своей частности единство целого и в целом свою частность,— одним словом, абсолютная солидарность всего существующего, Бог — всё во всех.

Полное чувственное осуществление этой всеобщей солидарности или положительного всеединства — совершенная красота не как отражение только идеи от материи, а действительное ее присутствие в материи — предполагает прежде всего глубочайшее и теснейшее взаимодействие между внутренним или духовным и внешним или вещественным бытием. Это есть основное собственно-эстетическое требование, здесь специфическое отличие красоты от двух других аспектов абсолютной идеи. Идеальное содержание, остающееся только внутреннею принадлежностью духа, его воли и мысли, лишено красоты, а отсутствие красоты есть бессилие идеи. В самом деле, пока дух не способен дать своему внутреннему содержанию непосредственного внешнего выражения, воплотиться в материальном явлении и пока, с другой стороны, вещество не способно к восприятию идеального действия духа, не способно проникнуться им, претвориться или пресуществиться в него, до тех пор, значит, между этими главными областями бытия нет солидарности, а это значит, что у самой идеи, которая именно и есть совершенная солидарность всего существующего, нет еще здесь, в этом ее явлении, достаточно силы для окончательного осуществления или исполнения ее сущности. Абстрактный, не способный к творческому воплощению дух и бездушное, не способное к одухотворению вещество — оба несообразны с идеальным или достойным бытием и оба носят на себе явный признак своего недостоинства в том, что ни тот, ни другой не могут быть прекрасными. Для полноты этого последнего качества требуются таким образом: 1) непосредственная материализация духовной сущности и 2) всецелое одухотворение материального явления как собственной неотделимой формы идеального содержания. К этому двоякому условию необходимо присоединяется, или, лучше сказать, прямо из него вытекает, третье: при непосредственном и нераздельном соединении в красоте духовного содержания с чувственным выражением, при их полном взаимном проникновении материальное явление, действительно ставшее прекрасным, т. е. действительно воплотившее в себе идею, должно стать таким же пребывающим и бессмертным, как сама идея. По гегельянской эстетике красота есть воплощение универсальной и вечной идеи в частных и преходящих

явлениях, причем они так и остаются преходящими, исчезают, как отдельные волны в потоке материального процесса, лишь на минуту отражая сияние вечной идеи. Но это возможно только при безразличном, равнодушном отношении между духовным началом и материальным явлением. Подлинная же и совершенная красота, выражая полную солидарность и взаимное проникновение этих двух элементов, необходимо должна делать один из них (материальный) действительно причастным бессмертию другого.

Обращаясь к прекрасным явлениям физического мира, мы найдем, что они далеко не исполняют указанных требований или условий совершенной красоты. Во-первых, идеальное содержание в природной красоте недостаточно прозрачно, оно не открывает здесь всей своей таинственной глубины, а обнаруживает лишь свои общие очертания, иллюстрирует , так сказать, в частных конкретных явлениях самые элементарные признаки и определения абсолютной идеи. Так, свет в своих чувственных качествах обнаруживает всепроницаемость и невесомость идеального начала; растения своим видимым образом проявляют экспансивность жизненной идеи и общее стремление земной души к высшим формам бытия; красивые животные выражают интенсивность жизненных мотивов, объединенных в сложном целом и уравновешенных настолько, чтобы допускать свободную игру жизненных сил, и т. д. Во всем этом несомненно воплощается идея, но лишь самым общим и поверхностным образом, с внешней своей стороны. Этой поверхностной материализации идеального начала в природной красоте соответствует здесь столь же поверхностное одухотворение материи, откуда возможность кажущегося противоречия формы с содержанием: типически злой зверь может быть весьма красивым (противоречие здесь только кажущееся именно потому, что природная красота по своему поверхностному характеру вообще не способна выражать идею жизни в ее внутреннем, нравственном качестве, а лишь в ее внешних, физических принадлежностях, каковы сила, быстрота, свобода движения и т. п.). С этим же связано и третье существенное несовершенство природной красоты: так как она лишь снаружи и вообще прикрывает безобразие материального бытия, а не проникает его внутренно и всецело (во всех частях), то и сохраняется эта красота неизменною и вековечною лишь *вообще*, в своих общих образцах — родах и видах, каждое же отдельное прекрасное явление и существо в своей собственной жизни остается под властью материального процесса,

который сначала прорывает его прекрасную форму, а потом и совсем его разрушает. С точки зрения натурализма эта непрочность всех индивидуальных явлений красоты есть роковой, неизбежный закон. Но чтобы примириться хотя бы только теоретически с этим торжеством всеразрушающего материального процесса, должно признать (как и делают последовательные умы этого направления) красоту и вообще все идеальное в мире за субъективную иллюзию человеческого воображения. Но мы знаем, что красота имеет объективное значение, что она действует вне человеческого мира, что сама природа не равнодушна к красоте. А в таком случае, если ей не удается осуществить совершенную красоту в области физической жизни, то недаром же она путем великих трудов и усилий, страшных катастроф и безобразных, но необходимых для окончательной цели порождений поднялась из этой нашей области в сферу сознательной жизни человеческой. Задача, не исполнимая средствами физической жизни, должна быть исполнима средствами человеческого творчества.

Отсюда троякая задача искусства вообще: 1) прямая объективация тех глубочайших внутренних определений и качеств живой идеи, которые не могут быть выражены природой; 2) одухотворение природной красоты и чрез это 3) увековечение ее индивидуальных явлений. Это есть превращение физической жизни в духовную, т. е. в такую, которая, во-первых, имеет сама в себе свое слово, или Откровение, способна непосредственно выражаться вовне, которая, во-вторых, способна внутренно преображать, одухотворять материю или истинно в ней воплощаться и которая, в-третьих, свободна от власти материального процесса и потому пребывает вечно. Совершенное воплощение этой духовной полноты в нашей действительности, осуществление в ней абсолютной красоты или создание вселенского духовного организма есть высшая задача искусства. Ясно, что исполнение этой задачи должно совпадать с концом всего мирового процесса. Пока история еще продолжается, мы можем иметь только частные и отрывочные *предварения* (антиципации) совершенной красоты; существующие ныне искусства, в величайших своих произведениях схватывая проблески вечной красоты в нашей текущей действительности и продолжая их далее, предваряют, дают предощущать нездешнюю, грядущую для нас действительность и служат таким образом переходом и связующим звеном между красотою природы и красотою будущей жизни. Понимаемое таким образом искусство перестает быть пустою забавою и становится делом важ-

ным и назидательным, но отнюдь не в смысле дидактической проповеди, а лишь в смысле вдохновенного *пророчества.* Что такое высокое значение искусства не есть произвольное требование, явствует из той неразрывной связи, которая некогда действительно существовала между искусством и религиею. Эту первоначальную нераздельность религиозного и художественного дела мы не считаем, конечно, за идеал. Истинная, полная красота требует большего простора для человеческого элемента и предполагает более высокое и сложное развитие социальной жизни, нежели какое могло быть достигнуто в первобытной культуре. На современное отчуждение между религией и искусством мы смотрим как на переход от их древней слитности к будущему свободному синтезу. Ведь и та совершенная жизнь, предварения которой мы находим в истинном художестве, основана будет не на поглощении человеческого элемента божественным, а на их свободном взаимодействии.

Теперь мы можем дать общее определение действительного искусства по существу: *всякое ощутительное изображение какого бы то ни было предмета и явления с точки зрения его окончательного состояния, или в свете будущего мира, есть художественное произведение.*

III

Эти предварения совершенной красоты в человеческом искусстве бывают трех родов: 1) *прямые или магические*, когда глубочайшие внутренние состояния, связывающие нас с подлинною сущностью вещей и с нездешним миром (или, если угодно, с бытием an sich всего существующего), прорываясь сквозь всякие условности и материальные ограничения, находят себе прямое и полное выражение в прекрасных звуках и словах (музыка и отчасти чистая лирика) *; 2) *косвенные, через усиление* (потенцирование) данной красоты, когда внутренний существенный и вечный смысл жизни, скрытый в частных и случайных

---

* Разумею такие лирические стихотворения (а также лирические места в некоторых поэмах и драмах), эстетическое впечатление которых не исчерпывается теми мыслями и образами, из которых состоит их *словесное* содержание. Вероятно, на это намекал Лермонтов в известных стихах:

Есть звуки — значенье
Темно иль ничтожно,
Но им без волненья
Внимать невозможно [5].

явлениях природного и человеческого мира и лишь смутно и недостаточно выраженный в их естественной красоте, открывается и уясняется художником чрез воспроизведение этих явлений в сосредоточенном, очищенном, идеализированном виде: так архитектура воспроизводит в идеализированном виде известные правильные формы природных тел и выражает победу этих идеальных форм над основным антиидеальным свойством вещества — тяжестью; классическая скульптура, идеализируя красоту человеческой формы и строго соблюдая тонкую, но точную линию, отделяющую телесную красоту от плотской, предваряет в изображении ту духовную телесность, которая некогда откроется нам в живой действительности; пейзажная живопись (и отчасти лирическая поэзия) воспроизводит в сосредоточенном виде идеальную сторону сложных явлений внешней природы, очищая их от всех материальных случайностей (даже от трехмерной протяженности), а живопись (и поэзия) религиозная есть идеализированное воспроизведение тех явлений из истории человечества, в которых заранее открывался высший смысл нашей жизни. 3) Третий отрицательный род эстетического предварения будущей совершенной действительности есть *косвенный*; *чрез отражение* идеала от не соответствующей ему среды, типически усиленной художником для большей яркости отражения. Несоответствие между данною действительностью и идеалом или высшим смыслом жизни может быть различного рода: во-первых, известная человеческая действительность, *по-своему* совершенная и прекрасная (именно в смысле *природного* человека), не удовлетворяет, однако, тому абсолютному идеалу, для которого предназначены *духовный* человек и человечество. Ахилл и Гектор, Приам и Агамемнон, Кришна, Арджуна и Рама несомненно прекрасны, но, чем художественнее изображены они и их дела, тем яснее, *в окончательном результате*, что не они настоящие люди и что не их подвиги составляют настоящее человеческое дело. По всему вероятию, Гомер — а авторы индийских поэм наверное — не имели в виду этой мысли, и мы должны назвать греческий эпос бессознательным и смутным отражением абсолютного идеала от прекрасной, но не адекватной ему человеческой действительности, которая поэтому и обречена на гибель:

Будет некогда день, и погибнет священная Троя.
С нею погибнет Приам и народ копьеносца Приама [6].

Новейшие поэты, возвращаясь к темам античного эпоса, сознательно и в виде всеобщей истины выражают

ту идею, которая сама собою конкретно выступает в их образцах. Таково «Торжество победителей» Шиллера:

Все великое земное
Разлетается как дым:
Ныне жребий выпал Трое,
Завтра выпадет другим...[7]

И еще яснее (как подчеркнутое впечатление) в балладе Жуковского:

Отуманилася Ида,
Омрачился Илион,
Спит во мраке стан Атрида,
На равнине битвы — сон [8] и т. д.

Более глубокие отношения к неосуществленному идеалу находим мы в трагедии, где сами изображаемые лица проникнуты сознанием внутреннего противоречия между своею действительностью и тем, что должно быть. Комедия, с другой стороны, усиливает и углубляет чувство идеала тем, что, во-первых, подчеркивает ту сторону действительности, которая ни в каком смысле не может быть названа прекрасною, а во-вторых, представляет лиц, живущих этою действительностью, как вполне *довольных* ею, чем усугубляется их противоречие с идеалом. Это *самодовольство*, а никак не внешние свойства сюжета составляет существенный признак комического в отличие от трагического элемента. Так, например, Эдип, убивший своего отца и женившийся на своей матери [9], мог бы быть, несмотря на это, лицом высококомическим, если бы он относился к своим страшным приключениям с благодушным самодовольством, находя, что все случилось нечаянно и он ни в чем не виноват, а потому и может спокойно пользоваться доставшимся ему царством *.

Определяя комедию как отрицательное предварение жизненной красоты чрез типичное изображение антиидеальной действительности *в ее самодовольстве*, под этим самодовольством мы разумеем, конечно, никак не довольство того или другого действующего лица тем или другим частным положением, а лишь общее довольство целым данным строем жизни, вполне разделяемое и теми действующими лицами, которые чем-нибудь недовольны в данную минуту. Так, мольеровские герои, конечно, весьма недовольны, когда их бьют палками, но они вполне удовлетворяются тем порядком вещей, при котором битье палками

* Разумеется, комизм был бы возможен здесь именно потому, что преступление не было личным намеренным действием. *Сознательный* преступник, довольный самим собою и своими делами, не трагичен, но отвратителен, а никак не комичен.

есть одна из основных форм общежития. Подобным образом хотя Чацкий в «Горе от ума» и сильно негодует на жизнь московского общества, но из его же речей явствует, что он был бы совершенно доволен этой жизнью, если бы только Софья Павловна оказывала ему больше внимания и если бы гости Фамусова не слушали с благоговением французика из Бордо и не болтали бы по-французски: поэтому, при всем своем недовольстве и даже отчаянии, Чацкий оставался бы лицом вполне комическим, если бы только он вообще был живым лицом *. Иногда моральное негодование по поводу какой-нибудь подробности подчеркивает довольство всею дурною действительностью, отчего комическое впечатление еще усиливается. Так, в «Свадьбе Кречинского» яркий комизм одного монолога основан на том, что говорящее лицо, пострадавшее за шулерство, находит совершенно нормальным, что одни мошенничают в карточной игре, а другие их за это бьют, но только возмущается чрезмерностью возмездия в данном случае.

Если, помимо указанного различия между эпическим, трагическим и комическим элементом **, мы разделим все человеческие типы, подлежащие художественному воспроизведению, на положительные и отрицательные (как это обыкновенно делают), то легко видеть, что первые должны преобладать в изобразительных искусствах (скульптуре и живописи), а вторые — в поэзии. Ибо скульптура и живопись имеют непосредственно дело с телесными формами, красота которых уже реализована в действительности, хотя и требует еще усиления, или идеализации, тогда как главный предмет поэзии есть нравственная и социальная жизнь человечества, бесконечно далекая от осуществления своего идеала. Для того чтобы изваять пре-

* В литературной критике уже было давно замечено (если не ошибаюсь, еще Белинским), что название «Горе от ума» совсем не соответствует содержанию комедии, так как Чацкий никакого особенного ума не выказывает, а проявляет лишь пустое и мелочное озлобление, горе же его происходит от совершенно внешнего и случайного обстоятельства [10]. Сам Грибоедов мог думать иначе, но от этого сущность дела нисколько не изменяется. Из недавно напечатанных биографических данных явствует, что в создании «Горе от ума» более действовало непосредственное вдохновение, нежели отчетливая работа мысли: Грибоедов видел свою комедию во сне прежде, чем написал ее [11]. Это тем более вероятно, что все прочие его произведения — выдуманные, а не виденные им — совершенно ничтожны, так же как и в самом «Горе от ума» лицо главного героя — очевидно надуманное и потому совершенно безжизненное с его намеренно умными, а в сущности вздорными речами.

** В области изобразительного искусства историческая живопись соответствует эпосу и отчасти трагедии, жанр — комедии, а портретная живопись, смотря по изображаемым лицам, может иметь и эпическое, и трагическое, и комическое значение.

красное тело или написать прекрасное лицо, очевидно, не нужно того пророческого угадывания и той прямо творческой силы, которые необходимы для поэтического изображения совершенного человека * или идеального общества. Поэтому, кроме религиозных эпопей (которые, за немногими исключениями, заслуживают одобрения только по замыслу, а не по исполнению), самые великие поэты воздерживались от изображения прямо идеальных или положительных типов. Таковыми у Шекспира являются или отшельники (в «Ромео и Юлии»), или волшебники (в «Буре»), а преимущественно женщины, и именно обладающие более непосредственно-природной чистотой, нежели духовно-человеческим нравственным характером. А Шиллер, имевший слабость к добродетельным типам обоего пола, изображал их сравнительно плохо.

Чтобы видеть, что в самых великих произведениях поэзии смысл духовной жизни реализуется только чрез *отражение* от неидеальной человеческой действительности, возьмем гётевского Фауста. Положительный смысл этой лирико-эпической трагедии открывается прямо только в последней сцене второй части и отвлеченно резюмируется в заключительном хоре Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniss etc [12]. Но где же прямая органическая связь между этим апофеозом и прочими частями трагедии? Небесные силы и «das ewig Weibliche» [13] являются сверху, следовательно, все-таки извне, а не раскрываются изнутри самого содержания. Идея последней сцены присутствует во всем «Фаусте», но она лишь отражается от того частию реального, частию фантастического действия, из которого состоит сама трагедия. Подобно тому как луч света играет в алмазе к удовольствию зрителя, но без всякого изменения материальной основы камня, так и здесь духовный свет абсолютного идеала, преломленный воображением художника, озаряет темную человеческую деятельность, но нисколько не изменяет ее сущности. Допустим, что поэт более могучий, чем Гёте и Шекспир, представил нам в сложном поэтическом произведении художественное, т. е. правдивое и конкретное, изображение истинно духовной жизни — той, которая должна быть, которая совершенно осуществляет абсолютный идеал,— все-таки и это чудо искусства, доселе не удававшееся ни одному поэту **, было бы среди

* Лицо Христа изображено поэтически только в евангелиях — очевидцами и летописцами, а не художниками.

** В третьей части «Божественной комедии» Данте рай изображен чертами, быть может и верными, но во всяком случае недостаточно живыми и конкретными,— существенный недостаток, который не может быть искуплен и самыми благозвучными стихами.

настоящей действительности только великолепным миражем в безводной пустыне, раздражающим, а не утоляющим нашу духовную жажду. Совершенное искусство в своей окончательной задаче должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а и в самом деле,— должно одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь. Если скажут, что такая задача выходит за пределы искусства, то спрашивается: кто установил эти пределы? В истории мы их не находим; мы видим здесь искусство изменяющееся — в процессе развития. Отдельные отрасли его достигают возможного в своем роде совершенства и более не преуспевают; зато возникают новые. Все, кажется, согласны в том, что скульптура доведена до своего окончательного совершенства древними греками; едва ли также можно ожидать дальнейшего прогресса в области героического эпоса и чистой трагедии. Я позволю себе идти далее и не нахожу особенно смелым утверждение, что, как указанные формы художества завершены еще древними, так новоевропейские народы уже исчерпали все прочие известные нам роды искусства, и если это последнее имеет будущность, то в совершенно новой сфере действия. Разумеется, это будущее развитие эстетического творчества зависит от общего хода истории, ибо художество вообще есть область воплощения идей, а не их первоначального зарождения и роста.

СТАТЬИ
ИЗ ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКОГО СЛОВАРЯ

ДАНИЛЕВСКИЙ
(Николай Яковлевич, 1822—1885)

— публицист, естествоиспытатель и практический деятель в области народного хозяйства, в главном своем литературном труде «Россия и Европа» представивший особую теорию панславизма, которая образует связующее звено между идеями старых славянофилов и новейшим безыдейным национализмом [1]. Уроженец Орловской губ., сын заслуженного генерала, Данилевский воспитывался в Александровском лицее, а затем был вольным слушателем на факультете естественных наук в С.-П[етербургском] унив[ерситете]. Занимаясь специально ботаникою, он вместе с тем с увлечением изучал социалистическую систему Фурье. Получив степень кандидата и выдержав магистерский экзамен, он был в 1849 г. арестован по делу Петрашевского. Проведя 100 дней в Петропавловской крепости, он представил оправдательную записку [2], в которой доказал свою политическую невинность, и был освобожден от суда, но выслан из Петербурга и определен в канцелярию сначала вологодского, а потом самарского губернатора; в 1853 г. он был командирован в ученую экспедицию под начальством знаменитого Бэра для исследования рыболовства по Волге и Каспийскому морю, а в 1857 г., причисленный к департаменту сельского хозяйства, он был отправлен для таких же исследований на Белое море и Ледовитый океан. После этой экспедиции, продолжавшейся три года, он совершил много таких же, но менее значительных поездок в различные края России. Данилевским выработано ныне действующее законодательство по части рыболовства во всех водах Европ[ейской] России. Приобретя имение на Южном берегу Крыма, Данилевский вступил в энергическую борьбу с филоксерой [3]. Главное сочинение Данилевского «Россия и Европа» печаталось сначала в журнале «Заря». Первое отдельное издание (ошибочно показанное вторым) вышло в 1871 г., второе (ошибоч.— 3-е) — в 1888 г. и третье (ошиб.— 4-е) — в 1889 г. Другой

обширный труд Данилевского, «Дарвинизм», появился в 1885 г. В двух толстых книгах (к которым после смерти автора присоединен еще дополнительный выпуск) Данилевский подвергает теорию Дарвина подробному разбору с предпоставленною целью доказать ее полную неосновательность и нелепость. К этой критике, вызвавшей восторженные похвалы Н. Н. Страхова, безусловного приверженца Данилевского [4], специалисты-естествоиспытатели отнеслись вообще отрицательно. Кроме горячего нападения со стороны известного ботаника, московского профессора Тимирязева, вступившего в резкую полемику с г. Страховым, сочинение Данилевского было разобрано академиками Фаминцыным и Карпинским [5]. Первый, рассмотревший всю книгу по главам, приходит к следующим заключениям: «Из числа приводимых им возражений, сравнительно лишь весьма немногие принадлежат автору *«Дарвинизма»*; громаднейшее большинство их, и притом самые веские, более или менее подробно заявлены были его предшественниками (далее указываются Негели, Агассис, Бэр, Катрфаж и в особенности трехтомное сочинение Виганда); Данилевским же они лишь обстоятельнее разработаны и местами подкреплены новыми примерами [6]... Книгу Данилевского я считаю полезною для зоологов и ботаников; в ней собраны все сделанные Дарвину возражения и разбросаны местами интересные фактические данные, за которые наука останется благодарной Данилевскому» [7]. Акад. Карпинский, разбиравший палеонтологическую часть *«Дарвинизма»*, дает следующую ей оценку: «В авторе можно признать человека выдающегося ума и весьма разнообразных и значительных знаний; но в области геологии сведения его, нередко обнимающие даже детали, не лишены и крупных пробелов. Без сомнения, это обстоятельство, а также предвзятое, утвердившееся уже до рассмотрения вопроса с геологической стороны убеждение в несправедливости теории эволюции было причиною, что Данилевский пришел к выводам, с которыми нельзя согласиться» (см. «Вестн[ик] Европы», 1889, кн. 2) [8]. Сочинение Данилевского, представленное в Академию наук для соискания премии, не было ее удостоено.

Кроме двух названных книг Данилевский напечатал в различных периодических изданиях много статей, частью по своей специальности, частью публицистического характера. Некоторые из них изданы Н. Н. Страховым в 1890 г. под заглавием: «Сборник политических и экономических статей Н. Я. Данилевского»; там же и подробный перечень всего им написанного. Основное воззрение

автора «России и Европы», которое он, впрочем, не проводит с совершенною последовательностью, резко отличается от образа мыслей прежних славянофилов. Те утверждали, что русский народ имеет всемирно-историческое призвание как истинный носитель всечеловеческого окончательного просвещения; Данилевский, напротив, отрицая всякую общечеловеческую задачу в истории, считает Россию и славянство лишь особым культурно-историческим типом[9], однако наиболее широким и полным. Видя в человечестве только отвлеченное понятие, лишенное всякого действительного значения[10], и вместе с тем оспаривая общепринятые деления: географическое (по частям света) и историческое (древняя, средняя и новая история), Данилевский, так же как и немецкий историк Генрих Рюккерт, выставляет в качестве действительных носителей исторической жизни несколько обособленных «естественных групп», которые он, как и названный иностранный автор, обозначает термином «культурно-исторические типы»[11] Всякое племя или семейство народов, характеризуемое отдельным языком или группой языков, довольно близких между собою для того, чтобы сродство их ощущалось непосредственно, без глубоких филологических изысканий, составляет самобытный культ[урно]-ист[орический] тип, если оно вообще по своим духовным задаткам способно к историческому развитию и вышло уже из младенчества[12]. Таких типов, уже проявившихся в истории, Данилевский насчитывает 10: египетский, китайский, ассиро-вавилоно-финикийский [?, он же халдейский (?) или древнесемитический], индийский, иранский, еврейский, греческий, новосемитический, или аравийский, и германо-романский, или европейский. Россия с славянством образует новый, имеющий в скором времени проявиться культ[урно]-ист[орический] тип, совершенно отличный и отдельный от Европы. К этим несомненным, по Данилевскому, естественным группам он причисляет еще два сомнительных типа (американский и перуанский), «погибших насильственною смертью и не успевших совершить своего развития»[13]. Что касается до новой Америки, то ее значение еще не выяснилось для Данилевского, и он колеблется, признать ли ее или нет за особый вырабатывающийся культ[урно]-ист[орический] тип.— Начала цивилизации одного культ[урно]-ист[орического] типа не передаются народам другого типа; каждый тип вырабатывает ее для себя, при большем или меньшем влиянии чуждым ему предшествовавших или современных цивилизаций[14]. Такое влияние Данилевский допускает лишь в смысле «поч-

венного удобрения»[15], всякое же образовательное и определяющее воздействие чуждых духовных начал он отрицает безусловно.— Все культ[урно]-ист[орические] типы одинаково самобытны и из себя самих почерпают содержание своей исторической жизни, но не все осуществляют это содержание с одинаковою полнотою и многосторонностью. Данилевский, как и Рюккерт (хотя в несколько ином распределении), признает четыре общих разряда культ[урно]-ист[орической] деятельности: деятельность религиозная, собственно культурная (наука, искусство, промышленность), политическая и социально-экономическая. Некоторые из исторических типов сосредоточивали свои силы на одной из этих сфер деятельности (так, евреи — на религии, греки — на культуре, в тесном смысле), другие проявляли себя зараз в двух или трех направлениях; но только России и славянству, по верованию Данилевского, дано равномерно развить все четыре сферы человеческой деятельности и осуществить полную «четырехосновную» культуру.

Признавая человечество за пустую абстракцию, Данилевский видит в культ[урно]-ист[орическом] типе высшее и окончательное *для нас* выражение социального единства. Если та группа, говорит он, которой мы придаем название культ[урно]-ист[орического] типа, и не есть абсолютно высшая, то она, во всяком случае, высшая из всех тех, интересы которых могут быть сознательными для человека, и составляет, следовательно, последний предел, до которого может и должно простираться подчинение низших интересов высшим, пожертвование частных целей общим[16].— «Интерес человечества» есть бессмысленное выражение для человека, тогда как слово «европейский интерес» не есть пустое слово для француза, немца, англичанина[17] Точно так же для русского и всякого другого славянина «идея славянства должна быть высшей идеей, выше свободы, выше науки, выше просвещения»[18]. В этом последнем слове теории Данилевского заключается ее самоосуждение. Так как всякая культура состоит именно в развитии науки, просвещения, истинной свободы и т. д., то помимо этих высших интересов, имеющих общечеловеческое значение, предполагаемая «идея славянства» сводится лишь к этнографической особенности этого племени. Забывая, что для культурно-исторического типа прежде всего нужна культура, Данилевский выставляет какое-то славянство an und für sich[19], признает за высшее начало самую особенность племени независимо от исторических задач и культурного содержания его жизни. Такое противоестественное

отделение этнографических форм от их общечеловеческого содержания могло быть сделано только в области отвлеченных рассуждений; при сопоставлении же теории с действительными историческими фактами она оказывалась с ними в непримиримом противоречии. История не знает таких культурных типов, которые исключительно для себя и из себя вырабатывали бы образовательные начала своей жизни. Данилевский выставил в качестве исторического закона непередаваемость культурных начал, но действительное движение истории состоит главным образом в этой передаче. Так, возникший в Индии буддизм был передан народам монгольской расы и определил собою духовный характер и культурно-историческую судьбу всей Восточной и Северной Азии; разноплеменные народы передней Азии и Северной Африки, составлявшие, по Данилевскому, несколько самостоятельных культ[урно]-ист[орических] типов, усвоили себе сперва просветительные начала эллинизма, потом римскую гражданственность, далее, христианство и, наконец, религию аравийского пророка; христианство, явившееся среди еврейского народа, даже в два приема нарушило мнимый «исторический закон», ибо сначала евреи передали эту религию греческому и римскому миру, а потом эти два культурно-исторические типа еще раз совершили такую недозволенную передачу двум новым типам: германо-романскому и славянскому, помешав им исполнить требование теории и создать свои собственные религиозные начала. Вероисповедные различия внутри самого христианства также не соответствуют теории, ибо единый, по Данилевскому, германо-романский мир разделился между католичеством и протестантством, а славянский мир — между тем же католичеством и православием, которое к тому же не выработано самим славянством, а целиком принято от Византии, т. е. от другого, чуждого культ[урно]-ист[орического] типа.— Помимо этих частных противоречий теория отдельных культ[урно]-ист[орических] групп идет вразрез с общим направлением всемирно-исторического процесса, состоящего в последовательном возрастании (экстенсивном и интенсивном) реальной (хотя наполовину безотчетной и невольной) солидарности между всеми частями человеческого рода. Все эти части в настоящее время, несмотря на вражду национальную, религиозную и сословную, живут одною общею жизнью в силу той фактической неустранимой связи, которая выражается, во-первых, в знании их друг о друге, какого не было в древности и в средние века, во-вторых, в непрерывных сношениях политических, научных, торговых и,

наконец, в том невольном экономическом взаимодействии, благодаря которому какой-нибудь промышленный кризис в Соединенных Штатах немедленно отражается в Манчестере и Калькутте, в Москве и в Египте.

Логическую опору для своей теории Данилевский думает найти в совершенно ошибочном различении *рода* и *вида*. Человечество, по его мнению, есть род, т. е. отвлеченное понятие, существующее только в обобщающей мысли, тогда как культурно-исторический тип, племя, нация суть понятия видовые, соответствующие определенной реальности.[20] Но логика не допускает такого противоположения. Род и вид суть понятия относительные, выражающие лишь сравнительно степень общности мыслимых предметов. То, что есть род по отношению к одному, есть вид по отношению к другому. Человечество есть род по отношению к племенам и вид по отношению к миру живых существ; точно так же славянство есть вид по отношению к человечеству и род относительно русской или польской нации, которая в свою очередь может рассматриваться как род по отношению к более тесным группам, ею обнимаемым. С точки зрения эмпирического реализма «человек вообще» есть только отвлеченное понятие, а не предмет, существующий в действительности, но точно так же не существует в действительности и «европеец вообще», «славянин вообще», даже русский или англичанин «вообще». К тому же дело идет не об общем понятии «человек», а о человечестве как едином целом, и если можно отрицать реальность этого целого, то лишь в том же смысле и на тех же основаниях, которые имеют силу и против реальности племенных и национальных групп. С точки зрения этической признавать крайним пределом человеческих обязанностей и высшей целью нашей деятельности культурно-племенную группу, к которой мы принадлежим, как нечто *более конкретное и определенное* сравнительно с человечеством — значит для последовательного ума открывать свободную дорогу всякому дальнейшему понижению нравственных требований. Интересы национальные (в тесном смысле) гораздо конкретнее, определеннее и яснее интересов целого культ[урно]-ист[орического] типа (даже предполагая действительное существование таковых); столь же бесспорно, что интересы какого-нибудь сословия, класса или партии всегда определеннее и конкретнее интересов общенациональных; и, наконец, никакому сомнению не может подлежать, что для всякого его личные эгоистические интересы суть изо всех возможных самые ясные, самые определенные, и если этими свойствами определять круг

нравственного действия, то у нас не останется другой обязанности, как только думать о самих себе.

В изложение своего взгляда на историю Данилевский вставил особый экскурс о влиянии национальности на развитие наук. Здесь он как будто забывает о своей теории; вместо того чтобы говорить о выражении культ[урно]-ист[орических] типов в научной области, указывается лишь на воздействие различных *национальных* характеров: английского, французского, нем[ецкого] и т. д. Различая в развитии каждой науки несколько главных степеней (искусственная система, эмпирические законы, рациональный закон), Данилевский находил, что ученые определенной национальности преимущественно способны возводить науки на ту или другую определенную степень. Эти обобщения оказываются, впрочем, лишь приблизительно верными, и установленные Данилевским правила представляют столько же исключений, сколько и случаев применения. Во всяком случае этот вопрос не находится ни в каком прямом отношении к теории культ[урно]-ист[орических] типов. Занимающие значительную часть книги Данилевского рассуждения об упадке Европы и об отличительных особенностях России (православие, община и т. д.) вообще не представляют ничего нового сравнительно с тем, что было высказано прежними славянофилами. Более оригинальны для того времени, когда появилась книга, политические взгляды Данилевского, которые он резюмирует в следующих словах: «В продолжение этой книги мы постоянно проводим мысль, что Европа не только нечто нам чуждое, но даже враждебное, что ее интересы не только не могут быть нашими интересами, но в большинстве случаев прямо им противоположны... Если невозможно и вредно устранить себя от европейских дел, то весьма возможно, полезно и даже необходимо смотреть на эти дела всегда и постоянно с нашей *особой* русской точки зрения, применяя к ним как единственный критериум оценки: какое отношение может иметь то или другое событие, направление умов, та или другая деятельность влиятельных личностей к нашим *особенным* русско-славянским целям; какое они могут оказать препятствие или содействие им? К безразличным в этом отношении лицам и событиям должны мы оставаться совершенно равнодушными, как будто бы они жили и происходили на луне; тем, которые могут приблизить нас к нашей цели, должны всемерно содействовать и всемерно противиться тем, которые могут служить ей препятствием, не обращая при этом ни малейшего внимания на их безотносительное значение — на то, каковы

будут их последствия для самой Европы, для человечества, для свободы, для цивилизации. Без ненависти и без любви (ибо в этом чуждом мире ничто не может и не должно возбуждать ни наших симпатий, ни наших антипатий), равнодушные к красному и к белому, к демагогии и к деспотизму, к легитимизму и к революции, к немцам и французам, к англичанам и итальянцам, к Наполеону, Бисмарку, Гладстону, Гарибальди, мы должны быть верным другом и союзником тому, кто хочет и может содействовать нашей единой и неизменной цели. Если ценою нашего союза и дружбы мы делаем шаг вперед к освобождению и объединению славянства, приближаемся к Цареграду,— не совершенно ли нам все равно, купятся ли этою ценою Египет Францией или Англией, рейнская граница — французами или вогезская — немцами, Бельгия — Наполеоном или Голландия — Бисмарком... Европа не случайно, а существенно нам враждебна; следовательно, только тогда, когда она враждует сама с собою, может она быть для нас безопасной... Именно равновесие политических сил Европы вредно и даже гибельно для России, а нарушение его с чьей бы то ни было стороны выгодно и благодетельно... Нам необходимо, следовательно, отрешиться от мысли о какой бы то ни было солидарности с европейскими интересами» [21]. Та цель, ради которой мы должны, по Данилевскому, отрешиться от всяких человеческих чувств к иностранцам и воспитать в себе и к себе odium generis humani [22], заключается в образовании славянской федерации с Константинополем как столицей. При составлении плана этой федерации, доставившего ему некоторую популярность в литературно-политических кружках Богемии и Кроации, Данилевский значительно облегчил себе задачу: одна из главных славянских народностей обречена им на совершенное уничтожение за измену будущему культурно-историческому типу; зато членами славянской федерации должны «волей-неволей» сделаться три неславянские народности: греки, румыны и мадьяры. Этот план, основанный на разделе Австрии и Турции, осуществится после ожесточенной борьбы между Россией и европейскою коалицией, предводимой французами; единственною союзницей нашею в Европе будет Пруссия.— «Россия и Европа» приобрела у нас известность и стала распространяться лишь после смерти автора благодаря совпадению ее основных мыслей с преобладающим общественным настроением. Сторонники Данилевского, способствовавшие внешнему успеху его книги, ничего еще не сделали для внутреннего развития и разработки его исторических взглядов,

вероятно, вследствие невозможности согласить эти взгляды с действительным содержанием всемирной истории. Критически разбирали теорию Данилевского: Щебальский, акад. Безобразов, проф. Кареев, Вл. Соловьев, Милюков; безусловным апологетом ее выступал неоднократно Н. Страхов; сильное влияние оказал Данилевский на взгляды К. Леонтьева, признававшего его одним из своих учителей.

Независимо от оценки его историко-публицистического труда должно признать в Данилевском человека самостоятельно мыслившего, сильно убежденного, прямодушного в выражении своих мыслей и имеющего скромные, но бесспорные заслуги в области естествознания и народного хозяйства.

ЛЕОНТЬЕВ
(Константин Николаевич, 1831—1891)

— публицист и повествователь, оригинальный и талантливый проповедник крайне консервативных взглядов; из калужских помещиков, учился медицине в Московском университете, был в Крымскую кампанию военным врачом, потом домашним и сельским в Нижегородской губ[ернии]. После краткого пребывания в Петербурге поступил в Азиатский департамент Министерства иностранных дел и 10 лет (1863—1873) прожил в Турции, занимая различные консульские должности (на о. Крите, в Адрианополе, Тульче, Янине, Зице и Салониках). Выйдя в отставку, провел более года на Афоне и затем вернулся в Россию, где жил большею частью в своей деревне. В 1880 г. был помощником редактора «Варшавского дневника» кн. Н. Голицына, потом был назначен цензором в Москву. В 1887 г. опять вышел в отставку, поселился в Оптиной пустыни и через 4 года, приняв тайное пострижение с именем Климента, переехал в Сергиев посад, где и умер 12 ноября 1891 г.

Первые беллетристические произведения Леонтьева (из русской жизни, несколько повестей и два романа: «Подлипки» и «В своем краю» — в «Отечественных записках» 1856—1866 гг.) [1] хотя и не лишены таланта, но, по позднейшему признанию самого автора, не представляют значительного интереса, будучи написаны под преобладающим влиянием Ж. Занда по идеям и Тургенева по стилю [2]. Литературная самобытность Леонтьева проявилась вполне в его повестях: «Из жизни христиан в Турции» (издано

отдельно Катковым в 1876 г.; сюда же принадлежат рассказ «Сфакиот», роман «Камень Сизифа» и начало романа «Египетский голубь», не вошедшие в этот сборник). И. С. Аксаков, враждебно относившийся к политическим и церковным взглядам Леонтьева, у которого находил «сладострастный культ палки», был в восхищении от его восточных повестей и говорил: «Прочтя их, не нужно и в Турцию ехать». Во время жизни в греко-турецких городах произошел в Леонтьеве умственный переворот, закончившийся на Афоне [3]. Прежний натуралист и жорж-зандист, напечатавший, между прочим, уже в зрелом возрасте «в высшей степени безнравственное (по его собственному, преувеличенному отзыву), чувственное, языческое, дьявольское сочинение, тонко-развратное, ничего христианского в себе не имеющее», сделался крайним и искренним сторонником византийско-аскетического религиозного идеала. Этою стороною новое мировоззрение Леонтьева далеко не исчерпывается. Оно было вообще лишено цельности; одного срединного и господствующего принципа в нем не было, но отдельные взгляды были весьма замечательны своею определенностью, прямотою и смелою последовательностью. По своему отношению к славянофильству, которое он называл «мечтательным и неясным учением», Леонтьев представляет необходимый момент в истории русского самосознания. Желая привести свои пестрые мысли и стремления к некоторому, хотя бы только формальному единству, он называл себя принципиальным или идейным консерватором (в противоположность грубо практическому или эмпирическому консерватизму). Дорогими, требующими и достойными охранения он считал главным образом: 1) реально-мистическое, строго церковное и монашеское христианство византийского и отчасти римского типа; 2) крепкую, сосредоточенную монархическую государственность и 3) красоту жизни в самобытных национальных формах. Все это нужно охранять против одного общего врага — уравнительного буржуазного прогресса, торжествующего в новейшей европейской истории. Вражда к этому прогрессу составляла главный «пафос» в писаниях Леонтьева, выработавшего особую теорию развития, где он своеобразно варьировал идеи Гегеля, Сен-Симона, Ог. Конта и Герберта Спенсера (которых, впрочем, не изучал систематически). По Леонтьеву, человечество в целом и в частях проходит чрез три последовательные состояния: первоначальной простоты (подобно организму в зачаточном и незрелом, младенческом периоде), затем положительного расчленения (подобно развитому, цветущему возрасту

организма) и, наконец, смесительного упрощения и уравнения, или вторичной простоты (дряхлость, умирание и разложение организма). Так, германцы в эпоху переселения народов представляли первичную простоту быта, Европа средних и начала новых веков — цветующее расчленение жизненных форм, а с «просветительного» движения XVIII в. и Великой французской революции европейское человечество решительно входит в эпоху смесительного упрощения и разложения. От названных европейских мыслителей, которые также отмечали критический и отрицательный характер новейшей истории, Леонтьев отличается тем, что считает это разложение для Европы окончательным и ждет нового и положительного от России. В этом он сходится с славянофилами, но тут же и расходится с ними в трех существенных пунктах. 1) Современное «разложение» Европы он считает простым следствием общего естественного закона, а вовсе не какого-нибудь порока в коренных началах ее жизни, от которого будто бы Россия свободна; эту славянофильскую точку зрения Леонтьев так излагает и осмеивает: «Правда, истина, цельность, любовь и т. п.— *у нас*, а на Западе — рационализм, ложь, насильственность, борьба и т. п. Признаюсь — у меня это возбуждает лишь улыбку; нельзя на таких общеморальных различиях строить практические надежды. Трогательное и симпатическое ребячество это — *пережитой* уже момент русской мысли». 2) Новая великая будущность для России представляется Леонтьеву желательною и возможною, а не роковою и неизбежною, как думают славянофилы; иногда эта будущность кажется ему даже маловероятною: Россия уже прожила 1000 лет, а губительный процесс эгалитарной буржуазности начался и у нас после Крымской войны и освобождения крестьян. 3) Помимо неуверенности в исполнении его желаний для России самый предмет этих желаний был у Леонтьева не совсем тот, что у славянофилов. Вот главные черты его культурно-политического идеала, как он сам его резюмировал: «*Государство* должно быть пестро, сложно, крепко, сословно и с осторожностью подвижно, вообще сурово, иногда и до свирепости; *церковь* должна быть независимее нынешней, иерархия должна быть смелее, властнее, сосредоточеннее; *быт* должен быть поэтичен, разнообразен в национальном, обособленном от Запада единстве; *законы*, принципы власти должны быть строже, люди должны стараться быть лично добрее — одно уравновесит другое; *наука* должна развиваться в духе глубокого презрения к своей пользе». Идеал Леонтьева был византийским, а не славянским; он прямо доказывал, что

«славянство» есть термин без всякого определенного культурного содержания, что славянские народы жили и живут чужими началами. Их нынешняя культура слагается отчасти из слабых остатков традиционного византизма, большею же частью — из стремительно усвоенных элементов прогрессивного европеизма. Этот второй, ненавистный Леонтьеву элемент решительно преобладает у славян австрийских, а в последнее время возобладал и у балканских. Поэтому слияние славян с Россиею, к которому стремится панславизм, не только не может быть целью здравой политики с русской точки зрения, но было бы прямо для нас опасным, так как усилило бы новыми струями уравнительного прогресса наши разлагающие демократические элементы и ослабило бы истинно консервативные, т. е. византийские, начала нашей жизни. В церковно-политическом споре между греками и болгарами Леонтьев решительно стал на сторону первых, вследствие чего разошелся с своим начальником, послом в Константинополе ген[ералом] Игнатьевым, а также с Катковым.— Леонтьев пламенно желал, чтобы Россия завоевала Константинополь, но не затем, чтобы сделать его центром славянской либерально-демократической федерации, а затем, чтобы в древней столице укрепить и развить истинно консервативный культурный строй и восстановить Восточное царство на прежних византийских началах, только восполненных национально-русским учреждением принудительной земледельческой общины. Вообще Леонтьев во всех сферах высоко ценил *принудительный* характер отношений, без которого, по его мнению, жизненные формы не могут сохранять своей раздельности и устойчивости; ослабление принудительной власти есть верный признак и вместе с тем содействующая причина разложения или «смесительного упрощения» жизни. В своем презрении к чистой этике и в своем культе самоутверждающейся силы и красоты Леонтьев предвосхитил многие мысли Ничше, вдвойне парадоксальные под пером афонского послушника и оптинского монаха. Леонтьев *религиозно верил* в положительную истину христианства, в узкомонашеском смысле личного спасения; он *политически надеялся* на торжество консервативных начал в нашем отечестве, на взятие Царьграда русскими войсками и на основание великой неовизантийской или греко-российской культуры; наконец, он *эстетически любил* все красивое и сильное; эти три мотива господствуют в его писаниях, а отсутствие между ними внутренней положительной связи есть главный недостаток его миросозерцания. Из идеи личного душеспасения путем

монашеским (как его понимал Леонтьев) логически вытекает равнодушие к мирским политическим интересам и отрицание интереса эстетического; в свою очередь политика, хотя бы консервативная, не имеет ничего общего с душеспасением и с эстетикой; наконец, становясь на точку зрения эстетическую, несомненно, должно бы предпочесть идеалы древнего язычества, средневекового рыцарства и эпохи Возрождения идеалам византийских монахов и чиновников, особенно в их русской реставрации. Таким образом, три главные предмета, подлежащие охранению принципиального или идейного консерватизма, не согласованы между собою. Не свободно от внутреннего противоречия и враждебное отношение Леонтьева к новой европейской цивилизации, которую он сам же признавал за неизбежный фазис естественного процесса. Справедливо укоряя славянофилов за их ребяческое осуждение Запада, он сам впадал в еще большее ребячество. Славянофилы были по крайней мере последовательны: представляя всю западную историю как плод человеческого злодейства, они имели в этом ложном представлении достаточное основание для негодования и вражды; но ожесточенно нападать на заведомые следствия естественной необходимости — хуже, чем бить камень, о который споткнулся. Не имели достаточного основания и надежды Леонтьева, связанные с завоеванием Царьграда: почему вступление русских солдат и чиновников на почву образованности, давно умершей *естественною* смертью, должно будет не только остановить уже начавшийся в России процесс уравнительного смешения, но и создать еще небывало великую консервативную культуру? Надежды и мечтания Леонтьева *не* вытекали из христианства, которое он, однако, исповедовал как безусловную истину. Ему оставалась неясною универсальная природа этой истины и невозможность принимать ее наполовину. Но если главные мотивы, из которых слагалось миросозерцание Леонтьева, не были им согласованы между собою, то к каждому из них он относился серьезно и с увлечением, как свидетельствует вся его жизнь. Своим убеждениям он принес в жертву успешно начатую дипломатическую карьеру, вследствие чего семь лет терпел тяжелую нужду. Свои крайние мнения он без всяких оговорок высказывал и в такое время, когда это не могло принести ему ничего, кроме общего презрения и осмеяния. Бóльшая часть политических, критических и публицистических произведений Леонтьева соединена в сборнике «Восток, Россия и Славянство» (М., 1885—1886). После этого он напечатал в «Гражданине» ряд статей под общим загла-

вием «Записки Отшельника». Одна из них — «Национальная политика как орудие всемирной революции» — издана отдельной брошюрой (М., 1889). При жизни Леонтьева на него мало обращали внимания в литературе; можно назвать только статьи Н. С. Лескова («Голос», 1881, и «Новости», 1883) и Вл. Соловьева («Русь», 1883) [7]. После его смерти кроме некрологов появились следующие статьи: В. Розанова в «Русск[ом] вестнике» (1892), А. Александрова (там же), Влад. Соловьева в «Русском обозрении» (1892), кн. С. Трубецкого в «Вестн[ике] Европы» (1892), П. Милюкова в «Вопр[осах] филос[офии] и психологии» (1893), Л. Тихомирова в «Русск[ом] обозрении» (1894), свящ. И. Фуделя (там же, 1895) [8]. По обилию материала для характеристики особенно важны статьи о[тца] Фуделя и г[-на] Александрова [9].

ГЕГЕЛЬ

(Georg Friedrich Wilhelm Hegel)

— может быть назван философом по преимуществу, ибо изо всех философов только для него одного философия была всё. У других мыслителей она есть старание постигнуть смысл сущего; у Гегеля, напротив, само сущее старается стать философией, превратиться в чистое мышление. Прочие философы подчиняли свое умозрение независимому от него объекту; для одних этот объект был Бог, для других — природа. Для Гегеля, напротив, сам Бог был лишь философствующий ум, который только в совершенной философии достигает и своего собственного абсолютного совершенства; на природу же в ее эмпирических явлениях Гегель смотрел как на чешую, которую сбрасывает в своем движении змея абсолютной диалектики.

I. *Жизнь Гегеля.* Гегель род[ился] в Штутгарте 27 августа 1770 г. Предки его из Каринтии, в XVI в., приняв протестантство, спаслись в Швабию от католической реакции. В 1788 г. Гегель поступил в Тюбингенский унив[ерситет] и жил там в качестве герцогского стипендиата, занимаясь теологией и филос[офией]. Из своих товарищей он подружился особенно с Гёльдерлином, а потом с Шеллингом и был вместе с ними ревностным членом студенческого полит[ического] клуба, увлекавшегося идеями Франц[узской] революции. В 1793 г. Гегель, по окончании полного курса кандидатом богословия, получил аттестат, гласивший, что он молодой человек с хорошими способностями, но не отличается ни прилежанием, ни сведениями, весьма неискусен

в слове и может быть назван идиотом в филос[офии]. Следующие 7 лет Гегель прожил в качестве домашнего учителя сначала в Берне, а потом во Франкфурте-на-М[айне]. Здесь кроме философии он усердно занимался религиозными и полит[ическими] предметами. В написанной им «Жизни Иисуса» оригинально его отношение к чудесам; в то время как современные ему богословы отрицательного направления старательно занимались «рациональным» объяснением библейских чудес, Гегель, справедливо признавая несостоятельность всех этих натянутых объяснений, просто умалчивает о чудесных фактах, передаваемых в Евангелии. В трех политических сочинениях: по поводу прусского права (Landrecht), о вюртембергском внутреннем управлении и «критике германских учреждений» [1] — Гегель доказывает, что вследствие отсутствия всякого действительного единства в военном и гражданском устройстве Германии и после потери религиозного единства вследствие Реформации Германия не существует как одно реальное целое; она не есть государство в действительности, а только *мысленное* государство, в противуположность с действительностью. Он объясняет этот факт как необходимо вытекающий из свойств нем[ецкой] нации, не считая его, однако, окончательным и неизбежным роком для Германии; он предлагает рациональное устройство Германской империи, основанное на взаимодействии центральной власти и народа, в форме представительного правления. В 1801 г. Гегель переселился в Иену, где был проф[ессором] друг его Шеллинг. Они вдвоем стали издавать «Критический журнал философии», где бо́льшая часть статей принадлежала Гегелю. В представленном им pro Licentia docendi диссертации «De orbitis planetarum» [2] утверждалось мимоходом, против Кеплера, что между Марсом и Юпитером нет необходимости предполагать какое-нибудь планетарное тело; однако в том же году первый астероид Церера был открыт итальянск[им] астрономом Пьяцци в Палермо. Вскоре по приезде своем в Иену Гегель напечатал сочинение о различии между философией Фихте и Шеллинга, где заявляет себя вполне солидарным с последним [3]. Таким же является он и в очерке своей философской системы, которую он начал излагать еще во Франкфурте, а окончил в Иене; это сочинение осталось ненапечатанным [4]. После 1803 г., когда Шеллинг переселился в Баварию, Гегель, не изменяя ничего в содержании своей системы, признал необходимым излагать ее чисто философски, чрез диалектическое развитие понятия, а не основываться на одном проблематическом «умственном созер-

цании» истины. В этом пункте он разошелся с Шеллингом, хотя продолжал еще несколько лет с ним дружескую переписку. В унив[ерситете] Гегель после отъезда Шеллинга стал читать курс философии — totam philosophiae scientiam [5], состоявший из трех частей: логика (с метафизикой), философия природы и философия духа; уже тогда сущность его учения вошла в свою окончательную форму. Смутное время, наступившее в 1806 г., когда Иена была занята сначала прусскими, а потом французскими войсками, причем Гегель сочувствовал более французам, нежели пруссакам, побудило его покинуть этот город. В это время он впал в такую бедность, что Гёте поручил одному их общему приятелю ссудить его суммою до 6 талеров. В 1807 г. Гегель переехал в Бамберг (Бавария), где издал свое лучшее сочинение: «Феноменология духа»; в предисловии он уже открыто выступает против Шеллинговой школы. В Бамберге он стал редактором местной газеты, которую вел в официозно-французском духе, так как Бавария была тогда в вассальных отношениях к Наполеону. В следующем году он получил место директора нюрнбергской гимназии, где по тогдашнему уставу должен был, между прочим, преподавать в старших классах философию, чем он очень ревностно занимался в течение 8 лет. В 1816 г. вышла его большая логика (в 3 томах), и он получил предложение каф[едр] от трех унив[ерситетов]: Эрлангенского, Берлинского и Гейдельбергского. Гегель сначала предпочел последний, но через два года последовал новому приглашению прусского министра Альтенштейна и перешел в Берлин, где и оставался до своей смерти. В Гейдельберге Гегель издал в 1817 г. энциклопедию философских наук, а также публицистическое сочинение [6] в защиту проекта конституции для Вюртембергского королевства, который был предложен правительством и вызывал оппозицию со стороны земских чинов. Гегель уже в Гейдельберге приобрел преданных учеников и последователей. В Берлине число и рвение их увеличилось: образовалась гегельянская школа, для которой, как и для самого учителя, эта новая философия была высшим откровением человеческого и божественного духа, последним и окончательным словом всемирной истории. Вместе с тем Гегель сделался как бы официальным философом Прусского государства, которое он идеализировал и возвеличил в своей философии права, изд[анной] в Берлине в 1821 г. Внешние свойства Гегеля не соответствовали ни высокому о нем мнению, ни действительному значению его произведений. Это значение принадлежало всецело внутреннему

содержанию его идей. Он был вообще посредственный писатель и совсем плохой лектор, говорил с трудом и без одушевления, часто искал слова и не всегда доканчивал фразы. В наружности и личной жизни своей он был заурядный немецкий бюргер, умеренный и аккуратный. Он женился на 42 году (в Нюрнберге) и пользовался полным семейным благополучием. Умер 14 ноября 1831 г. от холеры.

II. *Происхождение Гегелевой философии.* Не только развитие новой философии, но и все современное научное образование в своих теоретических основах ведет начало от Декарта, впервые твердо и ясно установившего два принципа или, точнее, два высших правила для научной деятельности: 1) явления внешнего мира рассматривать исключительно с точки зрения механического движения; 2) явления же внутреннего, духовного мира рассматривать исключительно с точки зрения ясного, рассудочного самосознания. Указанное значение Декарта может считаться ныне общепризнанным, но едва ли многие отдают себе достаточный отчет в том факте, что прямое и положительное влияние Декартовых принципов было особенно благотворно для наук физико-математических, тогда как науки гуманитарные и собственно философия не оказали, с одной стороны, таких явных и огромных успехов, а с другой стороны, то лучшее, чего они достигли, хотя и было связано с принципами Декарта, но более отрицательным образом: это было скорее реакцией против картезианства, нежели прямым плодом его приложения. Причины этого ясны. Принцип Декарта совершенно соответствовал собственной природе и задаче математики и наук физико-математических; он отвлекал от природы одну сторону, и именно ту, которая заведомо была настоящим предметом указанных наук,— сторону, подлежащую числу, мере и весу; все прочее для этих наук, по самому существу их задачи, было лишь посторонней примесью, и картезианский принцип, устранявший такую примесь, могущественно содействовал как более ясному сознанию научной задачи, так и более успешному и всестороннему ее разрешению. Другое дело — науки гуманитарные, и в особенности сама философия.— Ее задача — не одна какая-нибудь сторона существующего, а все существующее, вся вселенная в полноте своего содержания и смысла; она стремится не к тому, чтобы определить точные границы и внешние взаимодействия между частями и частицами мира, а к тому, чтобы понять их внутреннюю связь и единство. Между тем философия Декарта, отвлекая от всемирного

целого две отдельные и несводимые друг на друга стороны бытия и признавая их единственною истинною областью науки, не только не могла объяснить внутреннюю связь всех вещей, но принуждена была отрицать такую связь даже там, где она была очевидным фактом. Известны возникшие отсюда существенные и непреодолимые для этой философии трудности и «наглядные несообразности»: лучшим и немедленным опровержением картезианства была та необходимость, в которую был поставлен его родоначальник, отвергать одушевленность животных, так как их психическая жизнь не может быть приписана ни (актуально) мыслящей, ни протяженной субстанции. Но и ценою такой нелепости дело не могло быть поправлено. Та живая связь между духовным и материальным бытием, которая во внешнем мире представляется животным царством, эта же самая связь, отрицаемая картезианством, находится и в нас самих, в нашей собственной психической жизни, обусловленной постоянным взаимодействием духовных и материальных элементов. Чтобы дать видимость возможного этому в существе невозможному, с картезианской точки зрения, взаимодействию, сочинялись, как известно, ad hoc [7] разные теории: о внешнем вмешательстве высшей силы (concursus Dei Декарта, окказионализм Гёлинкса), о видении вещей в Боге (Мальбранша), о предустановленной гармонии (Лейбница). Эти пресловутые теории своею явной несостоятельностью только приводили последовательные умы к такому заключению: так как нельзя ввести в «ясные и раздельные понятия» взаимодействие между механизмом внешнего мира и внутренней областью мыслящего духа, то не следует ли прямо отвергнуть как естественную иллюзию самостоятельное значение одного из этих двух несовместимых миров, признав один из них за явление другого? Какому из двух терминов — физической ли машине или мыслящему духу — отдать предпочтение, какой из них признать за истину и какой за иллюзию — этот вопрос для большинства уже предрешался ясностью и достоверностью механического мировоззрения и крайнею трудностью для простого ума признать, вслед за Берклеем, всю эту столь вескую массу материального бытия за пустой призрак. И вот, не прошло и ста лет после смерти Декарта, объявившего животных автоматами, как его соотечественник Ламеттри распространяет этот взгляд и на «мыслящую субстанцию», рассматривая в своей популярной книге «L'homme machine» всего человека как механический продукт материальной природы. Таким взглядом устраняется, конечно, непримиримый

дуализм картезианской философии, но вместе с тем и всякая философия, которая превращается в отдельное фактическое произведение той или другой человеческой машины и, следовательно, перестает быть познанием всеобщей истины. Оспаривать эмпирическую зависимость человеческого духа от внешнего, материального мира, как это обычно поверхностному спиритуализму, есть дело бесплодное. Коперник философии, Кант, сделал лучше: он показал, что вся эта сфера эмпирического бытия, в которой зависимость нашего духа от внешних вещей есть факт,— сама она есть лишь область условных явлений, определяемых нашим духом как познающим субъектом. Пусть с точки зрения земной поверхности Солнце фактически является маленьким диском, вращающимся вокруг Земли; на самом деле Земля и все, что на ней, зависит всецело от Солнца, в нем имеет неподвижный центр своего существования и источник своей жизни. Познающий субъект кажется лишь светлым пятном над огромной машиной мироздания, но на самом деле он, как Солнце Землю, не только освещает ее, но и дает законы ее существованию. Кант не отвергал, подобно Берклею, собственного существования внешних, материальных предметов, но он доказывал, что определенный способ их бытия, их существование, *как мы его познаем*, зависит от нас самих, т. е. определяется познающим субъектом: все, что мы находим в предметах, вкладывается в них нами самими. Относительно чувственных качеств это было известно давно. *Мы* ощущаем предметы как красные, зеленые, звучащие, сладкие, горькие и т. д. Каков бы ни был предмет сам по себе и что бы с ним ни происходило, он не может быть, т. е. ощущаться, как красный или зеленый, если нет видящего субъекта, не может быть звучным, если нет слышащего субъекта, и т. д.; цвета, звуки и т. д. суть как такие только наши ощущения. Не останавливаясь на этой элементарной истине, окончательно приобретенной для науки тем же Декартом, Кант делает более важное открытие (которое в своей сфере за 15—20 лет до него сделал знаменитый теософ и духовидец Сведенборг): *мы* конструируем предметы в пространстве, *мы* расчленяем непрерывную действительность на временны́е моменты, пространство и время суть формы нашего чувственного воззрения. *Мы* в своем познании присваиваем предметам свойства субстанциальности, причинности и т. д.— все эти свойства суть лишь категории нашего рассудка. Каков мир независимо от нас, мы не знаем; но тот мир, который мы знаем, есть наше собственное создание, продукт познающего субъекта. Таким образом, критиче-

ская философия Канта освободила человеческий дух от тяготевшего над ним кошмара самозаконной и самодовлеющей мировой машины, в которой он сам являлся ничтожным колесом. Но эта свобода оставалась у Канта чисто отрицательной и пустой. Кант доказал, что известный нам мир, все внешнее бытие, с которым мы имеем дело, необходимо слагается по формам и законам познающего субъекта, вследствие чего мы не можем знать, каковы вещи сами по себе. Но это рассуждение идет и дальше: наш высший разум со своими метафизическими идеями есть так же (и даже, как сейчас увидим, еще в большей мере) субъективная способность, как и низшие познавательные силы; он так же в своем действии выражает лишь свойства и потребности познающего, а не природу познаваемого. Если формы нашего чувственного созерцания (пространство и время) и категории рассудка нисколько не ручаются за соответствующие им реальности, то еще менее дают такое ручательство высшие идеи разума: Бог, бессмертие, свобода воли. Ибо наше чувственное и рассудочное познание видимого мира (мира явлений) хотя во всех своих определенных формах зависит от познающего субъекта, но, по крайней мере, получает независимый от него материал в наших ощущениях (или, точнее, в тех возбуждениях или раздражениях, которыми вызываются ощущения), тогда как нельзя того же сказать о названных идеях с точки зрения чистого разума. Они не имеют никакого независимого от субъекта материала и потому остаются чистыми трансцендентными идеями разума и получают у Канта только практическое значение, с одной стороны, как постуляты (требования) нравственного сознания, а с другой — как регулятивные принципы, дающие чисто формальную законченность нашим космологическим и психологическим понятиям.— Кроме того, и относительно внешнего мира трансцендентальный идеализм, относя все здесь познаваемое к субъекту, признавая вещи сами по себе безусловно для нас недоступными и, однако же, не отрицая их существования, ставит человеческий дух в положение хотя и более почетное, но в известном смысле еще более тяжелое, нежели какое отводит ему реализм механического мировоззрения. Ибо, согласно этому последнему, хотя человек вполне зависит от внешних вещей, но он по крайней мере может их познавать, он знает то, от чего зависит, тогда как, по Канту, наш субъект со всем своим грандиозным законодательным и регулятивным аппаратом познания безысходно погружен в безмерный и абсолютно темный для него океан непознаваемых «вещей

в себе». Он неподвластен, недоступен этим вещам, как и они ему; он свободен от них, но это есть свобода пустоты. Человеческий дух, окончательно освобожденный (в теории, конечно) от власти внешних предметов гениальным продолжателем Канта — Фихте, требовалось теперь освободить от его собственной субъективности, от формальной пустоты его самосознания. Это освобождение предпринял Шеллинг и окончательно довершил (опять-таки, конечно, в *теории*) Гегель.

III. *Главное в философии Гегеля.* Настоящая свобода достигается духом не чрез отрешение от предметов, а чрез познание их в их истине: «Познайте истину, и истина освободит вас». Истинное познание есть тождество познающего и познаваемого, субъекта и объекта. Это тождество есть истина того и другого; но оно не есть факт, не есть пребывающее, косное бытие; в своем пребывании субъект и объект как такие полагаются в отдельности и внешности относительно друг друга, следовательно, не в истине. Но истина есть, и ее не нужно отыскивать ни в косном бытии внешних вещей, ни в субъективной деятельности нашего *я*, без конца созидающего свой видимый мир единственно лишь затем, чтобы всегда иметь материал для упражнения в добродетели (точка зрения Фихте)[8]; истина не сидит в вещах и не создается нами, а сама раскрывается в *живом процессе* абсолютной идеи, полагающей из себя все многоразличие объективного и субъективного бытия и достигающей в нашем духе до полного самосознания, т. е. до сознания своего тождества во всем и тождества всего в ней. Таким образом, для познания истины нам не нужно носиться с своим *я*, примеривая его к разным объектам; истина присуща нам самим так же, как и объектам; она содержит в себе и осуществляет все, и нам нужно только дать ей познавать себя в нас, т. е. раскрывать свое содержание в нашем мышлении; содержание же это есть *то самое*, которое выражено и в бытии предмета. Предмет (всякий) существует по истине только вместе со всем, в своей внутренней логической связи со всеми другими; таким он и мыслится: в его понятии нет ничего такого, чего бы не было в его действительности, и в его действительности нет ничего такого, чего бы не содержалось в его понятии. Та самая абсолютная идея (или «живая субстанция», становящаяся субъектом, превращающаяся в дух), которая положила себя в предмете как его скрытый смысл или разум, она же мыслит его в истинно философском познании, т. е. сообщает ему внутреннее, субъективное, или самостное бытие. Предмет безусловного познания есть

субстанциальное содержание бытия, которое в то же время есть и непосредственная собственность нашего *я, самостное,* или понятие. «Если зародыш,— говорит Гегель,— сам по себе есть будущий человек, то он еще не человек сам *для себя*; таким становится он, лишь когда его разум достигнет до развития того, что составляет его сущность» [9]. Подобным же образом относится идея в бытии к идее в мышлении. Настоящая философия или безусловное мышление не есть отношение субъекта к абсолютной идее как к чему-то отдельному, а полнота самораскрытия этой идеи для себя. Но что же такое это безусловное мышление, в котором абсолютная идея находит самое себя? В этом пункте главная оригинальность Гегеля, здесь он разошелся с другом и единомышленником своим, а потом соперником и врагом — Шеллингом. Что истинная задача философии есть познание абсолютного и что в абсолютном субъект и объект тождественны, а за устранением этой основной противоположности устраняются и все прочие, так что истина определяется как тождество всего в одном,— это была, собственно, точка зрения Шеллинга [10]. Гегель вполне усвоил эту общую идею абсолютного тождества, или абсолютного субъект-объекта, как настоящее определение истины и основной принцип философии, высвобождающий ее из скептической двойственности Канта и из одностороннего субъективизма Фихте. Но как же осуществляется этот принцип абсолютного тождества в действительном знании, как выводится из него содержание истинной науки или философии? Для Шеллинга способ безусловного познания был умственное созерцание (intellektuelle Anschauung), на предполагаемой *невозможности* которого Кант основывал свое убеждение в непознаваемости существа вещей. Чтобы мир умопостигаемых сущностей (нуменов), говорил Кант, был дан нам в действительном познании, а не в субъективных только идеях, необходимо было бы, чтобы в основе такого познания лежало умственное созерцание, как в основе нашего действительного познания мира явлений лежит чувственное созерцание (в формах пространства и времени); но такого умственного созерцания у нас нет и быть не может, а потому мир нуменов неизбежно остается для нас непознаваемым. Шеллинг утверждал не только возможность, но и действительность умственного созерцания как единственного истинного способа философского познания. Гегель, не оспаривая этого в принципе, но рассматривая действительное содержание Шеллинговой философии, находил, что его умственное созерцание сводится на деле к двум общим приемам, одинаково неудо-

влетворительным. Во-первых, «рассматривать какой-нибудь предмет, как он есть в абсолютном» [11], состоит, как оказывается, в следующем: нужно только утверждать, что хотя об этом предмете и говорится теперь как о чем-то отдельном, но что в абсолютном (А = А) такой отдельности вовсе не существует, ибо в нем *все есть одно.* Формулировав таким образом сущность этого первого приема абсолютной философии, Гегель беспощадно замечает: «Это единственное знание, что в абсолютном все равно всему, противупоставлять различающему и наполненному знанию, или выдавать абсолютное за ночную темноту, в которой все кошки серы, можно назвать только наивной пустотой в сфере знания» [12]. С одним этим способом нельзя было бы, конечно, создать даже призрачной системы; на помощь является второй прием абсолютного познания, состоящий в том, чтобы на основании всеобщего тождества строить разные симметрические схемы и проводить аналогии между самыми разнородными предметами. Если нам проповедуют, говорил Гегель, «что рассудок есть электричество, а животное — азот или что оно равно северу или югу и т. п., представляя эти тождества иногда в этой самой наготе, иногда же прикрывая их более сложной терминологией, то неопытность могла бы прийти в изумление от такой силы, соединяющей вещи, по-видимому, столь далеко лежащие; она могла бы видеть здесь глубокую гениальность, тешиться и поздравлять себя с этими достохвальными занятиями. Но уловку такой мудрости так же легко понять, как и пользоваться ею, а раз она сделалась известной, повторение ее становится так же невыносимо, как повторение разгаданного фокуса. Аппарат этого однообразного формализма все равно что палитра живописца, на которой натерты только две краски, напр. красная и зеленая: одна для исторических картин, а другая для ландшафтов» [13].

Этому мнимо умозрительному методу всеобщего смешения, с одной стороны, и внешнего подведения под произвольные схемы — с другой, Гегель противуполагает истинно научное умозрение, в котором само содержание знания, в форме логических понятий, *диалектически* развивается из себя в полную и внутренне связанную *систему.* «Как объективное целое,— говорит Гегель,— знание утверждает себя на основаниях тем более прочных, чем более оно развивается, и части его образуются одновременно с целой областью познания. Средоточие и круг находятся в такой связи между собою, что первое начало круга есть уже отношение к средоточию, которое (с своей стороны)

не есть еще совершенное средоточие, пока не восполнятся все его отношения, т. е. целый круг» [14]. Истинная наука, по Гегелю, не есть извне привходящая обработка данного материала, ни простое констатирование общей идеи по поводу частных явлений: наука есть *самотворчество разума*. Здесь «абсолютное преобразует себя в объективную полноту, в совершенное, само на себя опирающееся целое, не имеющее вне себя основания, но основанное только чрез самое себя в своем начале, середине и конце» [15]. Это целое представляет собою настоящую систему, организацию положений и воззрений. К такой системе как к *цели* научного творчества стремился и Шеллинг, но он не мог ее достигнуть по отсутствию у него истинной *диалектической методы*. Он, безусловно, противополагал свое бесплодное «умственное созерцание» обыкновенному рассудочному мышлению, различающему предметы и дающему им определения в твердых понятиях. Истинное же умозрение не отрицает рассудочного мышления, а предполагает его и заключает в себе как постоянный и необходимый низший момент, как настоящую основу и опорную точку для своего действия. В правильном ходе истинно философского познания рассудок, разделяющий живое целое на части, отвлекающий общие понятия и формально противополагающий их друг другу, дает неизбежное начало мыслительному процессу. Лишь за этим первым рассудочным моментом, когда отдельное понятие утверждается в своей ограниченности как положительное или истинное (тезис), может обнаружиться второй, отрицательно-диалектический момент — самоотрицание понятия вследствие внутреннего противоречия между его ограниченностью и тою истиною, которую оно должно представлять (антитезис), и тогда уже, с разрушением этой ограниченности, понятие примиряется со своим противуположным в новом, высшем, т. е. более содержательном, понятии, которое относительно двух первых представляет третий, положительно-разумный или собственно умозрительный момент (синтезис). Такую живую, подвижную тройственность моментов мы находим на первом шагу системы, ею определяется весь дальнейший процесс, и она же выражается в общем расчленении целой системы на три главные части.

Необходимость и движущее начало диалектического процесса заключается в самом понятии абсолютного. Как такое оно не может относиться просто отрицательно к своему противоположному (не абсолютному, конечному); оно должно заключать его в самом себе, так как иначе если б оно имело его вне себя, то оно им ограничивалось

бы,— конечное было бы самостоятельным пределом абсолютного, которое таким образом само превратилось бы в конечное. Следовательно, истинный характер абсолютного выражается в его самоотрицании, в положении им своего противуположного или другого, а это другое, как полагаемое самим абсолютным, есть его собственное отражение, и в этом своем внебытии или инобытии абсолютное находит само себя и возвращается к себе как осуществленное единство себя и своего другого. А так как абсолютное есть то, что есть во всем, то этот же самый процесс есть закон всякой действительности. Скрытая во всем сила абсолютной истины расторгает ограниченность частных определений, выводит их из их косности, заставляет переходить одно в другое и возвращаться к себе в новой, более истинной и свободной форме. В этом всепроникающем и всеобразующем движении весь смысл и вся истина существующего — живая связь, внутренно соединяющая все части физического и духовного мира между собою и с абсолютным, которое вне этой связи, как что-нибудь отдельное, и не существует вовсе. Глубокая оригинальность Гегелевой философии, особенность, свойственная исключительно ей одной, состоит в полном тождестве ее методы с самым содержанием. Метода есть диалектический процесс саморазвивающегося понятия, и содержание есть этот же самый всеобъемлющий диалектический процесс — и больше ничего. Изо всех умозрительных систем только в одном гегельянстве абсолютная истина или идея не есть только предмет или содержание, но самая форма философии. Содержание и форма здесь вполне совпадают, покрывают друг друга без остатка. «Абсолютная идея,— говорит Гегель,— имеет содержанием себя самое как бесконечную форму, ибо она вечно полагает себя как другое и опять снимает различие в тождестве полагающего и полагаемого» [16].

IV. *Краткий очерк Гегелевой системы.* Так как истинная философия не берет своего содержания извне, а оно само в ней создается диалектическим процессом, то, очевидно, началом должно быть совершенно бессодержательное. Таково понятие чистого бытия. Но понятие чистого бытия, т. е. лишенного всяких признаков и определений, нисколько не отличается от понятия чистого ничто; так как это не есть бытие чего-нибудь (ибо тогда оно не было бы *чистым бытием*), то это есть бытие ничего. Первое и самое общее рассудочное понятие не может быть удержано в своей особенности и косности — оно неудержимо переходит в свое противоположное. Бытие становится ничем; но, с другой стороны, и ничто, поскольку оно мыслится, не

есть уже чистое ничто: как предмет мышления, оно *становится* бытием (мыслимым). Таким образом, истина остается не за тем и не за другим из двух противуположных терминов, а за тем, что обще обоим и что их соединяет, именно за понятием перехода, процесса, «становления» или «бывания» (das Werden). Это есть первое синтетическое или умозрительное понятие, остающееся душою всего дальнейшего развития. И оно не может остаться в своей первоначальной отвлеченности. Истина не в неподвижном бытии, или ничто, а в процессе. Но процесс есть процесс чего-нибудь: что-нибудь из бытия переходит в ничто, т. е. исчезает, и из ничто переходит в бытие, т. е. возникает. Значит, и понятие процесса, чтобы быть истинным, должно пройти чрез самоотрицание; оно требует своего противуположного — *определенного бытия*, или «тубытия» (das Daseyn). В отличие от чистого бытия, или бытия как такого, определенное бытие понимается как *качество*. И эта категория посредством новых логических звеньев [*нечто* и *другое*, *конечное* и *бесконечное*, *для-себя-бытие* (Für-sich-sein) и *бытие для кого-нибудь* (Sein-für-Eines), *единое* и *многое* и т. д.] переходит в категорию *количества*, из которого развивается понятие *меры* как синтеза количества и качества. Мера оказывается *сущностью* вещей, и, таким образом, из ряда категорий бытия мы переходим в новый ряд категорий сущности. Учение о бытии (в широком смысле) и учение о сущности составляют две первые части Гегелевой логики (логика объективная). Третья часть есть учение о *понятии* (в широком смысле), или логика субъективная, куда включаются и основные категории обыкновенной формальной логики *(понятие, суждение, умозаключение)*. Как эти формальные категории, так и вся «субъективная» логика имеют здесь формальный и субъективный характер далеко не в общепринятом смысле. По Гегелю, основные формы нашего мышления суть вместе с тем и основные формы мыслимого. Всякий предмет определяется сначала в своей общности (понятие), затем различается на множественность своих моментов (суждение) и, наконец, чрез это саморазличение замыкается в себе как целое (заключение). На дальнейшей (более конкретной) ступени своего осуществления эти три момента выражаются как *механизм*, *химизм* и *телеология* (показать логический смысл этих главных степеней мирового бытия было одною из заслуг Гегеля, но отнесение их именно в третью, субъективную часть логики несвободно от произвольности и искусственности). Из этой своей (относительной) объективации понятие, возвращаясь

к своей внутренней, обогащенной теперь содержанием действительности, определяется как *идея* на трех ступенях — *жизни*, *познания* и *абсолютной идеи*. Достигши, таким образом, своей внутренней полноты, идея должна в этой своей осуществленной *логической цельности* подвергнуться общему закону самоотрицания, чтобы оправдать неограниченную силу своей истины. Абсолютная идея должна пройти через свое инобытие (Anderssein), через внешность или распадение своих моментов в природном материальном бытии, чтобы и здесь обнаружить свою скрытую силу и вернуться к себе в самосознающем духе.

Абсолютная идея по внутренней необходимости полагает, или, как выражается Гегель, отпускает от себя внешнюю природу,— логика переходит в *философию природы*, состоящую из трех наук: *механики*, *физики* и *органики*, из коих каждая разделяется на три соответственно общей гегельянской трихотомии. В механике *математической* дело идет о пространстве, времени, движении и материи; *конечная* механика, или учение о тяжести, рассматривает инерцию, удар и падение тел, а механика *абсолютная* (или астрономия) имеет своим предметом всемирное тяготение, законы движения небесных тел и солнечную систему как целое. В механике вообще преобладает материальная сторона природы; в физике выступает на первый план формирующее начало природных явлений. «Физика *всеобщей* индивидуальности» имеет предметом свет, четыре стихии (в смысле древних) и «метеорологический процесс»; «физика *особенной* индивидуальности» рассматривает удельный вес, звук и теплоту, а «физика *цельной* индивидуальности» занимается, во-первых, магнетизмом и кристаллизацией, во-вторых, такими свойствами тел, как электричество, и, в-третьих, «химическим процессом»; здесь в изменчивости вещества и превращении тел окончательно обнаруживается относительный и неустойчивый характер природных сущностей и безусловное значение формы, которое и реализуется в органическом процессе, составляющем предмет третьей главной естественной науки — органики. В этой высшей, самой конкретной и содержательной области природы форма и материя совершенно друг друга проникают и внутренне уравновешивают; цельный и устойчивый образ не есть здесь случайность или произведение внешних сил (как в механике), а есть адекватное воплощение самозиждительной и самоподдерживающейся жизни. Пристрастие к трихотомии заставило Гегеля отнести к «органике» и минеральное царство, под именем геологического организма, наряду с организмом

растительным и животным; впрочем, в конкретной природе нет безусловной границы между неорганическим и органическим, и на кристаллизацию можно смотреть как на зачаточную организацию. В настоящих организмах, растительном и животном, разум природы или живущая в ней идея проявляется в образовании множества органических видов, по общим типам и степеням совершенства; далее — в способности каждого организма непрерывно воспроизводить форму своих частей и своего целого чрез уподобление внешних веществ (Assimilations-process); затем — в способности бесконечного воспроизведения рода чрез ряды поколений, пребывающих в той же форме (Gattungsprocess), и, наконец (у животных),— в субъективном (психическом) единстве, делающем из членов органического тела одно самочувствующее и самодвижущееся существо.

Но и на этой высшей степени органического мира и всей природы разум или идея не достигают своего действительно адекватного выражения. Отношение родового к индивидуальному (общего к единичному) остается здесь внешним и односторонним. Род как целое воплощается лишь во внебытии принадлежащих к нему, неопределенно множественных особей, раздельных в пространстве и времени; и особь имеет родовое вне себя, полагая его как потомство. Эта несостоятельность природы выражается в смерти. Только в разумном мышлении индивидуальное существо имеет в себе самом родовое или всеобщее. Такое внутренно обладающее своим смыслом индивидуальное существо есть человеческий дух. В нем абсолютная идея из своего внебытия, представляемого природой, возвращается в себя, обогащенная всей полнотой приобретенных в космическом процессе реально-конкретных определений.

Третья главная часть Гегелевой системы — *философия духа* — сама троится соответственно различению духа в его субъективности, в его объективации и в его абсолютности. *Субъективный дух,* во-первых, рассматривается в своем непосредственном определении, как существенно зависящий от природы в характере, темпераменте, различиях пола, возраста, сна и бдения и т. п.; всем этим занимается *антропология.* Во-вторых, субъективный дух представляется в своем постепенном восхождении от чувственной уверенности чрез восприятие, рассудок и самосознание к разуму. Этот внутренний процесс человеческого сознания рассматривается в *феноменологии* духа, которая в смысле подготовки ума к пониманию Гегелевой точки зрения может служить введением во всю его систему, а потому и

была им изложена в вышеупомянутом особом сочинении раньше его логики и энциклопедии философских наук, в которые она потом вошла в сжатом виде. Последняя из трех наук субъективного духа, *психология*, по содержанию своему приблизительно совпадает с главными частями обыкновенной психологии, но только это содержание располагается не в своих эмпирических частностях, а в своем общем смысле, как внутренний процесс самораскрывающегося духа.

Достигши в теоретическом мышлении и в свободе воли настоящего самоопределения в своей внутренней сущности, дух возвышается над своею субъективностью; он может и должен проявить свою сущность предметно-действительным образом, стать духом *объективным*. Первое объективное проявление свободного духа есть *право*. Оно есть осуществление свободной личной воли, во-первых, по отношению к внешним вещам — право *собственности*, во-вторых, по отношению к другой воле — право *договора* и, наконец, по отношению к своему собственному, отрицательному действию чрез отрицание этого отрицания — в праве *наказания*. Нарушение права, лишь формально и абстрактно восстановляемого наказанием, вызывает в духе *моральное* требование реальной правды и добра, которые противополагаются неправедной и злой воле как *долг* (das Sollen), говорящий ей в ее *совести*. Из этой раздвоенности между долгом и недолжной действительностью дух освобождается в действительной *нравственности*, где личность находит себя внутренно связанною или солидарною с реальными формами нравственной жизни, или, по Гегелевой терминологии, субъект сознает себя как одно с *нравственною субстанцией* на трех степенях ее проявления: в *семействе*, *гражданском обществе* (bürgerliche Gesellschaft) и *государстве*. Государство, по Гегелю,— высшее проявление объективного духа, совершенное воплощение разума в жизни человечества; Гегель называет его даже богом. Как осуществление свободы каждого в единстве всех, государство вообще есть абсолютная самоцель (Selbstzweck). Национальные же государства, как и те народные духи (Volksgeister), которые в этих государствах воплощаются, суть особые проявления всемирного духа, и в их исторических судьбах действует все та же диалектическая мощь этого духа, который через их смену избавляется постепенно от своих ограниченностей и односторонностей и достигает своей безусловной самосознательной свободы. Смысл истории, по Гегелю, есть *прогресс в сознании свободы*. На Востоке свободным сознает себя только *один*:

все объективные проявления разумной человеческой воли (собственность, договор, наказание, семья, гражданские союзы) здесь существуют, но исключительно в своей общей субстанции, при которой частный субъект является лишь как *accidens* (напр., семья *вообще* узаконяется как необходимость; но связь данного субъекта с его собственною семьей есть только случайность, ибо единственный субъект, которому принадлежит здесь свобода, всегда может по праву отнять у любого из своих подданных его жену и детей; точно так же наказание в своей общей сущности признается здесь вполне, но право действительного преступника на наказание и право невинного быть свободным от наказания не существует и заменяется случайностью, ибо единственный субъект свободы, властитель, имеет общепризнанное право наказывать невинных и награждать преступников). В классическом мире субстанциальный характер нравственности еще остается в силе, но свобода признается уже не за одним, а за *несколькими* (в аристократиях) или за *многими* (в демократиях). Только в германохристианском мире субстанция нравственности всецело и неразрывно соединяется с субъектом как таким и свобода сознается как неотъемлемое достояние *всех*. Европейское государство, как осуществление этой свободы всех (в их единстве), заключает в себе, в качестве своих моментов, исключительные формы прежних государств. Это государство есть необходимо монархия; в особе государя единство целого является и действует как живая и личная сила; эта центральная власть *одного* не ограничивается, а восполняется участием *некоторых* в управлении и представительством *всех* в сословных собраниях и в судах присяжных. В совершенном государстве дух объективируется как действительность. Но, нося в себе абсолютную идею, он из этой объективации возвращается к себе и проявляется как дух абсолютный на трех степенях: искусства, религии и философии.

Красота есть непосредственное присутствие или видимость идеи в единичном конкретном явлении; это — абсолютное в сфере чувственного созерцания. В природе красота есть лишь бессознательное отражение или сияние идеи; в искусстве, прежде чем получить непосредственную видимость на объекте, она проходит через сознательное воображение субъекта (художника) и потому представляет высшую степень просветления природного материала. На Востоке искусство (в своем господствующем здесь виде — архитектуре) еще близко к природе; как сама природа есть символ божественной идеи, так это искусство

имеет характер символический: материальный объект связан идеей, но не проникнут ею вполне. Такое полное проникновение, совершенная ощутительность идеи и всецелая идеализация чувственной формы достигается в искусстве классическом. Эта абсолютная гармония объективной красоты нарушается в искусстве романтическом, где идея, в форме духовности или субъективности, решительно перевешивает природную чувственную форму и стремится, таким образом, вывести искусство из собственных пределов в область религии.

В религии абсолютное проявляется с более общим объективным и вместе с тем более глубоким субъективным характером, нежели в искусстве. Оно открывается представлению и душевному чувству как сверхчеловеческое, совершенно независимое от конечного субъекта, но теснейшим образом с ним связанное. В религиях восточного язычества Божество представляется как *субстанция* природного мира (напр., как свет в иранской и как загадка жизни в египетской); на дальнейшей ступени религиозного сознания Бог открывается как *субъект* (в форме «возвышенного» монизма у евреев, в форме прекрасной телесности у греков и в форме целесообразного отношения или практического разума у римлян). Христианство, как абсолютная религия, признает Божество в безусловном единстве или примирении бесконечного и конечного. Гегель очень подробно излагает в своих чтениях о философии религии умозрительный смысл главных христианских догматов — Троицы, грехопадения, искупления. Грехопадение, т. е. выход конечного субъекта из природной непосредственности, есть необходимый момент в развитии человеческого духа; без этого он остался бы на степени животного; непосредственная невинность есть неведение (по-гречески ἄγνοια значит и то и другое). Сознательное участие человеческой воли в мировом зле искупается ее участием в мировом страдании. Примирение достигается в чувстве внутреннего единства между духом конечным и абсолютным; но это религиозное примирение, выражающееся в духовном культе общины (Gemeinde) и в самосознании, как *святой* Церкви или духовного царства святых — еще недостаточно. Внутренно примиренная в себе, религиозная сфера в своей целости противуполагается «светской» действительности и должна быть примирена с нею в нравственности и государстве. Но для самого религиозного представления эти внутренние и вечные процессы между конечными и абсолютными определениями духа, различные степени их противуположения и воссоединения — все это является

в форме единичных исторических фактов, связанных с единичными индивидуальностями. Таким образом, несмотря на безусловную истинность своего *содержания* (которую Гегель признавал и должен был признавать совершенно искренно), христианство, в силу общей *формы* религиозного представления, являлось для Гегеля неадекватным выражением абсолютной истины; такое выражение оно получает только в *философии.*

Философия, как откровение абсолютного в абсолютной форме, принимается Гегелем не в виде совокупности различных систем, а как постепенное осуществление единой истинной системы. Все когда-либо выступавшие философские начала и воззрения представляли в конкретно-исторической форме последовательные моменты и категории Гегелевой логики и философии духа. Так, понятие бытия всецело определяет философию элеатов; Гераклит представляет das Werden; Демокрит — das Fürsichsein[17]; Платонова философия вращается в категориях сущности; Аристотелева — в области понятия; неоплатонизм, резюмирующий всю древнюю философию, представляет последний отдел логики — цельную идею (жизнь или душа мира, познание или ум, абсолютная идея или единое сверхсущее). Новая философия — философия духа — у Картезия на степени сознания (рассудочного) и субстанции, у Канта и Фихте — на степени самосознания или субъективности, у Шеллинга и Гегеля — на степени разума или абсолютного тождества субстанции и субъекта. Выраженное Шеллингом в неадекватной форме умственного созерцания, это тождество, составляющее абсолютную истину, получает в философии Гегеля совершенную, безусловно ему присущую форму диалектического мышления или абсолютного знания. Таким образом замыкается круг этой всеобъемлющей и самодовлеющей системы, единственной по своему формальному совершенству во всей умственной истории человечества.

V. *Оценка Гегелевой философии.* Так как первым началом своей философии Гегель полагает понятие чистого, бессодержательного бытия, равного ничто, то весьма легко и соблазнительно было бы представить эту систему в бессмысленном виде какого-то самосозидания всего из ничего. Но не следует забывать, что Гегель никогда не представлял начала и последовательности логического процесса в виде порядка *временного*; он был более всего далек от мысли, что сначала *существовало* чистое бытие и больше ничего, *потом* оно оказалось равным ничто и из этого вышло понятие Werden. По Гегелю, ничего подобного быть не может.

Абсолютная идея со всеми своими определениями *вечно есть* во вселенной и лишь последовательно в ряде моментов раскрывает свое вечное содержание конечному духу, а в нем — самому себе, становясь чрез это духом абсолютным. Бесспорно, отношение вечной идеи к ее временному самораскрытию в человеческом духе представляет для мысли большие трудности, но, во-первых, это трудности более глубокие и сложные, нежели вышеуказанная нелепость, а во-вторых, эти трудности свойственны вовсе не одной только Гегелевой системе. Во всяком случае отвлеченные логические категории, утверждаемые рассудком в их отдельности, но поистине не существующие отдельно, а лишь как моменты абсолютной идеи, из этой вечной идеи, чрез акт мыслящего духа, которому она внутренно присуща, получают свое содержание, ее силою выводятся из своей ограниченности и приводятся к все более и более тесной и многосторонней связи друг с другом. Конечно, одна пустота, под именем бытия, не может сама себя сравнивать с другой пустотою, под именем «ничто», и, во всяком случае, из такого сравнения могло бы выйти только тождество двух пустот, а никак не новое понятие становления (das Werden). Но умозрительная мысль, которая не может остановиться на рассудочном отвлечении чистого бытия и движется между ним и чистым ничто, различая и снова отождествляя их, тем самым определяет себя, или открывается себе, как это внутреннее движение или становление, которого моменты (рассудком отвлекаемые) суть бытие и ничто. Истинное мышление или абсолютное знание есть саморазвитие живого понятия (т. е. умозрительного, или идеи), а никак не понятий (рассудочных или отвлеченных).— Точно так же несправедливо укоряют Гегеля за то, что его диалектический процесс есть будто бы мышление без мыслящего и без мыслимого. Конечно, Гегель не признавал субъекта и объекта за две отдельные и внешние друг другу *вещи* — и хорошо делал: ведь самое происхождение его философии связано с умозрительной необходимостью окончательно освободиться от картезианского дуалистического противуположения между мыслящею и протяженною субстанциями. По Гегелю, в истинном процессе бытия и мышления субстанция становится субъектом или духом, и если он делал особенное ударение на термине «становится», то из этого не следует, чтобы он отрицал два другие: он устранял только их отдельность.

За Гегелем должна быть признана огромная заслуга решительного установления в науке и общем сознании истинных и плодотворных понятий *процесса*, *развития* и

истории как последовательного осуществления идеального содержания. В действительности все находится в процессе: не существует никаких безусловных границ между различными сферами бытия, нет ничего отдельного, не связанного со всем; рассудочная мысль создала повсюду пределы и рамки, не существующие в действительности,— «абсолютная» философия разрушила этот фиктивный мир и с этой стороны, несомненно, достигла примирения и отождествления между знанием и действительностью. От этого разрушения твердых и неподвижных понятий и определений сильно пострадали предвзятые мнения и закоснелая умственная привычка находить везде готовые и неизменные предметы, но зато выиграла истина; наука приобрела во всех сферах генетическую и сравнительную мето́ды, общее миросозерцание расширилось и одухотворилось, а под незаметным влиянием этого теоретического прогресса увеличилась свобода и взаимное проникновение жизненных отношений. Характерное для гегельянства требование от идеи, чтобы она оправдывала свою истинность осуществлением в действительности, и, с другой стороны, требование от действительности, чтобы она была осмысленной, т. е. проникнутой идеальным содержанием,— это двойное требование могло, конечно, оказывать лишь самое благотворное нравственное влияние на подчинявшееся ему сознание.

Но в этих же самых пунктах Гегелевой философии сказывается и оборотная ее сторона. Если процесс есть истина для конечных вещей и явлений, ибо он избавляет их от их ограниченности, то никак нельзя допустить, чтобы и сама абсолютная истина существенно зависела от этого процесса. Между тем, по Гегелю, хотя абсолютное и есть в известном смысле prius процесса, так как оно есть вечно, однако своего совершенства, как самосознающее, оно реально достигает только через процесс в его высшем проявлении — человеческом духе. Справедливо настаивая в принципе на совершенном соединении бесконечного и конечного, Гегель на деле не уравновешивал этих двух терминов истины, а решительно склонял чашу весов на сторону конечного; верно усматривая в жизни природы и человека *имманентную силу* абсолютной идеи, движущей мировым процессом и раскрывающей себя в нем, Гегель неосновательно смешивал эту душу мира с самим абсолютным как таким, которое, однако, по понятию своему будучи чистый акт (actus purus) или вечно осуществленная энергия, непосредственно входить в мировой процесс не может и в известном смысле всегда остается трансцендентным.

С другой стороны, правильно определяя истину знания как тождество мышления и действительности, Гегель слишком узко понимал эту последнюю. Из полноправного элемента познавательного процесса действительность нередко превращалась у него (как и у Шеллинга, которого он сам за это порицал) в искусственную иллюстрацию какой-нибудь отвлеченной формулы. Истинная наука предполагает *неопределенно широкий* эмпирический базис. Не отрицая этого в принципе, Гегель на деле вовсе не считался с возможностью будущих открытий в науке и новых явлений в историческом процессе. Провиденциальное предостережение, которое он получил относительно этого в начале своего поприща, мало на него подействовало. Его философия истории еще более, чем философия природы, представляет собою сильнейшую самокритику гегельянства с этой стороны. Нельзя было, конечно, требовать, чтобы Гегель (хотя и претендовавший на «абсолютное» знание) предсказывал будущие исторические события, как только в шутку можно было от него требовать, чтобы он a priori знал, сколько градусов показывает термометр в данный день. Но можно было по праву ожидать, что Гегелева философия истории оставит место для будущего, особенно для будущего развития таких явлений, важность которых отчасти уже обозначилась при жизни философа. Но в то время как современник Гегеля, граф Красинский, силой поэтического вдохновения предугадал и с поразительной точностью и яркостью нарисовал картину Парижской коммуны и нынешнего анархизма (в своей «Небожественной комедии» [18]), в философии истории Гегеля не оставлено никакого места ни для социализма, ни для национальных движений нынешнего века, ни для России и славянства как исторической силы. По Гегелю, история окончательно замыкается на установлении бюргерско-бюрократических порядков в Пруссии Фридриха-Вильгельма III, обеспечивавших содержание философа, а через то и реализацию содержания абсолютной философии. Но история не остановилась и, произведя много важных явлений, не предвиденных Гегелем, произвела, между прочим, и падение его собственной философии. Внутреннее формальное достоинство этой философии как системы не подлежит сомнению, так же как и важность идей, внесенных ею в науку и общее сознание. Но при ее притязании на значение философии абсолютной и окончательной она подлежала полной проверке со стороны эмпирической действительности, особенно в тех своих частях, которые прямо относятся к конкретной реальности,— в философии природы и в филосо-

фии истории. Этой проверки система Гегеля не выдержала и была осуждена тем беспощаднее, чем выше были ее притязания.

КАНТ
(Immanuel Kant, первонач. Cant)

— основатель философского критицизма, представляющего главную поворотную точку в истории человеческой мысли, так что все развитие философии если не по содержанию, то по отношению мысли к этому содержанию должно быть разделено на два периода: до-критический (или до-кантовский) и после-критический (или после-кантовский). Согласно его собственному сравнению (с Коперником), Кант не открыл для ума новых миров, но поставил самый ум на такую новую точку зрения, с которой все прежнее представилось ему в ином и более истинном виде. Значение Канта преувеличивается лишь тогда, когда в его учении хотят видеть не перестановку и углубление существенных задач философии, а их наилучшее и чуть не окончательное решение. Такая завершительная роль принадлежит Канту на сáмом деле только в области этики (именно в «чистой» или формальной ее части), в прочих же отделах философии за ним остается заслуга великого возбудителя, но никак не решителя важнейших вопросов. Биография Канта не представляет никакого внешнего интереса. Он провел всю свою жизнь, преданный исключительно умственному труду, в том же Кенигсберге, где родился (22 апр[еля] 1724 г.) и умер (12 февр[аля] 1804 г.). Отец его был небогатый мастер седельного цеха. Семья отличалась честностью и религиозностью в пиэтистическом духе (особенно мать). Такой же дух господствовал и в той школе (collegium Fredericianum), где Кант получил среднее образование (1733—1740). Директор этой коллегии пастор Ф. А. Шульц был в то же время проф[ессор] богословия в Кенигсбергском универ[ситете], куда Кант поступил на богословский факультет. Пиэтистическое воспитание, несомненно, оставило след у Канта в общем характере и тоне его жизнепонимания, но не давало удовлетворения умственным запросам, рано возникшим в его несоразмерно развитой голове. Помимо богословских лекций он с увлечением изучал светские науки, философские и физико-математические. Окончание курса совпало со смертью его отца (1746), принуждавшею его искать средства к существованию. Девять лет провел он домашним учителем в трех семействах,

частью в самом Кенигсберге, частью в недалеких поместьях. Умственное развитие Канта шло от точных знаний к философии. Самостоятельным философом он стал поздно, лишь к 45-летнему возрасту, но гораздо ранее заявил себя как первостепенный ученый. В 1755 г. он издал (анонимно) свою физико-астрономическую теорию мироздания («Allgemeine Naturgeschichte u[nd] Theorie des Himmels» [1]), которую в сущности лишь повторил Лаплас через несколько десятилетий. Эта теория, которую называют кант-лапласовскою, но по справедливости следовало бы называть кантовскою, остается общепринятой в науке. До сих пор имеют значение и другие, меньшие сочинения естественнонаучного содержания, изданные Кантом около того же времени (1754—1756): об огне, о вращении Земли вокруг ее оси, об одряхлении Земли, о землетрясениях [2]. В 1755 г. Кант сделался приват-доцентом философии в Кенигсб[ергском] унив[ерситете] и только через 15 лет, на 47-м году жизни, получил место ординарного профессора логики и метафизики, защитив диссертацию «De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis» [3] (1770). [Раньше этого, во время занятия Кенигсберга русскими войсками, открылась вакантная кафедра философии, которую желал занять Кант, но русский губернатор утвердил, по старшинству, другого кандидата] [4]. Из философских трудов Канта названное соч[инение] — первое, где он является оригинальным мыслителем, с новым и важным взглядом именно на субъективный характер пространства и времени. Незадолго перед тем, как видно из одного письма, он задумал еще другое небольшое сочинение: «О границах человеческого познания», которое предполагал издать в том же году, но оно появилось лишь через 11 лет, после того как разрослось в «Критику чистого разума» (1781). В следующие 12 лет вышли и все другие главные сочинения Канта в области философии: «Prolegomena zu einer jeden künftigen Methaphysyk die als Wissenschaft wird auftreten können» (1783), где Кант в другом порядке излагает сущность своей критики познания; «Grundlegung zur Methaphisyk der Sitten» (1785); «Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft» (1786); «Kritik der praktischen Vernuft» (1788); «Kritik der Urtheilskraft» (1790); «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft» [5] (1793). Из мелких сочинений кроме упомянутой латинской диссертации значительный философский интерес имеют: «Идея всеобщей истории» (1784), «Вечный мир» (1795), «Об успехах метафизики со времени Лейбница и Вольфа» (1791), «О философии вообще» (1794), «Спор факультетов» (1798). Меньший интерес представ-

ляют «Грезы духовидца» (1766) — сочинение до-критической эпохи, написанное под влиянием Давида Юма; предмет его — видения и теории Сведенборга, к которому Кант относится крайне скептически, хотя одна из основных мыслей шведского мистика — об идеальности пространства и времени — отразилась в латинской диссертации Канта, а потом и в «Критике чистого разума» (это более чем вероятное предположение нисколько не колеблется сердитой бранью Куно Фишера в его полемике с д-ром Тафелем [6]).

Кроме сочинений Кант много действовал и как преподаватель. Несмотря на слабость голоса, его лекции своей содержательностью и оригинальностью привлекали значительное число слушателей. Кроме логики и метафизики он читал курсы математики, физики, естественного права, этики, физической географии, антропологии, рационального богословия. Лекции по этому последнему предмету он вынужден был прекратить вследствие внешнего давления. В царствование Фридриха II, когда министром народного просвещения и духовных дел был слушатель Канта фон Цедлиц, наш философ пользовался особым благорасположением правительства, но с воцарением Фридриха-Вильгельма II это отношение изменилось, особенно когда преемником Цедлица был назначен клерикал-реакционер Вёльнер. Сочинение о «Религии в пределах одного разума» вызвало крайнее неудовольствие начальства, и Кант получил (в 1794 г.) королевский указ, начинавшийся так: «Прежде всего посылаем вам милостивый привет, наш достойный и высокоученый любезный верноподданный! Наша высочайшая особа уже давно с великим неудовольствием усмотрела, что вы злоупотребляете своей философией для извращения и унижения некоторых главных и основных учений Св. Писания и христианства». Далее говорилось, что в случае упорства Кант должен «неизбежно ожидать неприятных распоряжений». Кант отвечал, оправдывая свою точку зрения, и заявлял в заключение, что в качестве верноподданного он обещается в лекциях и сочинениях своих вовсе не касаться религии, как естественной, так и откровенной. Вскоре после этого он отказался и от других приватных лекций, ограничившись обязательным курсом логики и метафизики, а в 1797 г., чувствуя приближение дряхлости, совсем прекратил преподавание. Он думал остаток жизни посвятить начатому им обширному труду, который должен был содержать энциклопедию всех наук, но ослабление умственных способностей не позволило ему продолжать это сочинение, оставшееся в отрывках. Не дожив двух месяцев до 80 л[ет], Кант умер от старческой немощи.

Личность и жизнь Канта представляют совершенно цельный образ, характеризуемый неизменным преобладанием рассудка над аффектами и нравственного долга над страстями и низшими интересами. Поняв свое научно-философское призвание как высшую обязанность, Кант безусловно подчинил ей все остальное. В силу ее он победил даже природу, превратив свое слабое и болезненное тело в прочную опору самой напряженной умственной энергии. Весьма склонный к сердечному общению, Кант находил, что семейная жизнь мешает умственному труду,— и остался навсегда одиноким. При особой страсти к географии и путешествиям он не выезжал из Кенигсберга, чтобы не прерывать исполнения своих обязанностей. По природе болезненный, он силой воли и правильным образом жизни достиг того, что дожил до глубокой старости, ни разу не быв болен. Потребностям сердца Кант давал необходимое удовлетворение в дружбе с людьми, которые не мешали, а поддерживали его в умственной работе. Главным другом его был купец Грин, который с большими практическими способностями соединял такое умственное развитие, что вся «Критика чистого разума» прошла через его предварительное одобрение. Дружбой оправдывалась и единственная плотская слабость, которую позволял себе Кант: он любил удовольствия стола в небольшом обществе друзей. Но и это стало возможно для него только во второй половине жизни, когда он достиг ординатуры и когда сочинения его стали давать доход, а до 1770 г. он получал всего 62 талера в год. Впоследствии его экономическое положение улучшилось настолько, что он мог делать сбережения, на которые купил дом. Впрочем, он был совершенно свободен от скупости и корыстолюбия. Когда министр фон Цедлиц предлагал ему кафедру в Галле с двойным жалованьем, он отверг это выгодное приглашение. Узнав, что сын одного его друга основывает книжную торговлю, он, чтобы поддержать его, предоставил ему за бесценок издание своих сочинений, отказавшись от несравненно более выгодных условий других книгопродавцев. Эстетическое развитие Канта было значительно ниже умственного и нравственного. Он понимал отвлеченно значение красоты, но живого интереса эта область в нем не возбуждала. Из искусств он всего более находил вкус в кулинарном, составлявшем любимый предмет его разговоров с женщинами; в поэзии он уважал только дидактику; музыку не мог терпеть, как навязчивое искусство; к пластическим художествам был совершенно равнодушен. Эта скудость эстетической стихии вполне понятна у нашего философа. Его призвание было — провести всюду глубо-

чайшее разделение между идеальной формой и реальным содержанием бытия, а их нераздельное единство есть сущность красоты и искусства.

Учение о познании Канта. Каким образом можем мы познавать находящиеся вне нас и от нас независимые вещи или предметы? Этот вопрос, не существующий для наивного, непосредственного сознания, но составляющий главную задачу всякой философии, ставится и решается Кантом с особым глубокомыслием и оригинальностью. Наш ум может познавать предметы потому, что все познаваемое в них создается тем же умом по присущим ему правилам или законам; другими словами, познание возможно потому, что мы познаем не вещи сами по себе, а их явление в нашем сознании, обусловленное не чем-нибудь внешним, а формами и категориями нашей собственной умственной деятельности. Издревле признавалось в философии, что чувственные качества предметов — цвета, звуки, запахи — обусловлены как таковые ощущающим; но от этих чувственных, или *вторичных*, качеств отличались *первичные* качества, или определения, как, напр[имер], протяженность, субстанциальность, причинность, которые считались принадлежностями вещей самих по себе, независимо от познающего. Кант первый систематически и научно показал, что и эти «первичные» определения обусловлены познающим умом, но не в его эмпирических состояниях (как чувственные свойства), а его априорными или трансцендентальными актами, создающими предметы как такие. К этой идее Кант подходит посредством формального разбора того, что есть познание. Познание вообще состоит из суждений, т. е. из такого соединения двух представлений, в котором одно служит предикатом (сказуемым) другого (А есть В). Но если всякое познание состоит из суждений, то нельзя сказать, наоборот, что всякое суждение есть познание. Значение настоящего познания принадлежит только таким суждениям, в которых связь субъекта и предиката: 1) представляется всеобщей и необходимой и 2) полагает нечто новое, не содержащееся в понятии субъекта, как его признак. Суждения, удовлетворяющие только одному из этих двух требований, но не отвечающие другому, не составляют познания (в научном смысле этого слова). Одному первому условию удовлетворяют суждения аналитические, например тело есть нечто протяженное — это суждение достоверно a priori, оно есть всеобщая и необходимая истина, но лишь потому, что предикат протяженности уже содержится в самом понятии тела, следовательно, ничего нового этим суждением не сообщается. Напротив, одному второму

требованию удовлетворяют суждения синтетические a posteriori, например длина этой улицы — 377 саж. или сегодняшняя температура воздуха = 2° R. Такие суждения сообщают нечто новое, ибо число саженей и градусов не может быть выведено аналитически из представления данной улицы и дневной температуры; но зато эти суждения выражают только единичные эмпирические факты, лишенные всеобщего и необходимого значения и потому не составляющие истинного познания. Для образования этого последнего остается, таким образом, лишь третий род суждений, именно такие, которые, чтобы быть всеобщими и необходимыми, должны быть *априорны*, подобно суждениям аналитическим (ибо данные a posteriori факты, сколько бы их ни набирать, отвечают только за себя и из них никак нельзя извлечь всеобщего и необходимого закона); но при этой априорности они должны — в отличие от аналитических суждений — сообщать новое содержание, т. е. быть *синтетичными*. Такие *синтетические суждения a priori* действительно существуют в науке, как в чисто математической, так и в естествознании или физике (в широком смысле древних). Когда мы говорим, что сумма 789 и 567 есть 1356, то мы высказываем истину всеобщую и необходимую; мы заранее уверены, что всегда и в применении ко всем предметам сумма этих чисел остается необходимо тою же самою; следовательно, это есть суждение априорное, однако оно не есть аналитическое, ибо число 1356 вовсе не есть признак, логически содержащийся в понятии чисел 789 и 567, вместе взятых; чтобы получить из этих двух третье число, нужно было совершить особый мысленный акт *сложения*, давший *новое* число, следовательно, это есть *синтетическое суждение a priori*. Точно так же в геометрии положение, что прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками, хотя *a priori*, т. е. независимо от всякого опыта, достоверно, однако не выводится аналитически, ибо понятие краткости расстояния не содержится как признак в понятии прямизны; следовательно, и это есть *синтетическое* суждение a priori. Наконец, в естествознании если все так называемые законы природы суть нечто большее, чем простое констатирование единичных случаев, чаще или реже повторяющихся, то они обязаны своим значением лежащему в их основе положению причинности, которое устанавливает между явлениями всеобщую и необходимую связь; но основоположение «*все* явления имеют свою причину» есть, во-1-х, априорное, независимое от опыта (ибо опыт не может обнимать *всех* явлений), а во-2-х, оно полагает нечто такое, что из данного порядка явлений анали-

тически выведено быть не может (ибо из того, что некоторые явления происходят в известной временной последовательности, нисколько не вытекает, что одно есть причина другого); следовательно, это основоположение есть *синтетическое суждение a priori*, а чрез него тот же характер принадлежит и всему чистому естествознанию, которого задача есть установление причинной связи явлений.

Точное определение того, в чем и из чего состоит познание, приводит к решению вопроса: *как возможно познание*, или — что то же — как возможны синтетические суждения a priori? Чтобы синтетическое соединение двух представлений имело априорный, а потому всеобщий и необходимый характер, требуется, чтобы это соединение было определенным и правильным актом самого познающего субъекта, т. е. чтобы он обладал способностью и известными способами соединять или связывать эмпирический материал единичных ощущений, которые сами по себе еще не дают никакого познания. Они могут стать предметом познания лишь чрез деятельность самого познающего ума. И действительно, наш ум, во-1-х, приводит все данные ощущения в некоторый наглядный или воззрительный (anschaulich) порядок в формах времени и пространства, или создает мир чувственных *явлений*, а во-2-х, эти *чувственные* явления он связывает *умственно* по известным основным способам понимания (категории рассудка), создающего мир *опыта*, подлежащий научному познанию. Время и пространство не могут быть ни внешними реальностями, ни понятиями, отвлеченными от данных в опыте свойств или отношений вещей. Первый наивный взгляд на время и пространство как на самобытные реальности вне нас, по справедливому замечанию Канта (в лат[инской] дисс[ертации]), принадлежит к области баснословия (pertinet ad mundum fabulosum), второй же, по-видимому более научный, взгляд подробно опровергается нашим философом. Настоящую силу всей его аргументации дает та несомненная истина, что всякий, даже самый элементарный, опыт мыслим только при различении моментов и мест, т. е. *предполагает* время и пространство, которые, будучи таким образом непременными *условиями* всякого опыта, не могут быть продуктами никакого опыта; самая попытка эмпирического объяснения этих форм чувственности возможна только при двояком, довольно грубом недоразумении: при отождествлении их самих с отвлеченным понятием о них и затем при смешении самого времени и пространства с частными временны́ми и пространственными отношениями, как если бы кто-нибудь вопрос о происхождении зоо-

логического вида *«лошадь»* смешивал, с одной стороны, с вопросом о происхождении отвлеченного понятия «лошадь», а с другой стороны, с родословной тех или других экземпляров конской породы. Психофизическая генеалогия времени и пространства предполагает притом кроме самого времени и пространства еще определенную животно-человеческую организацию, т. е. некоторое чрезвычайно сложное временно-пространственное явление.

Если, таким образом, время и пространство не могут быть ни внешними предметами, ни отвлеченными от внешнего опыта понятиями, то — заключает Кант — каждое из них может быть лишь чистым *воззрением* (intuitus purus, reine Anschauung), т. е. априорной, субъективной и идеальной формой или как бы схемой (veluti schema), необходимо присущею нашему уму и обусловливающею для него правильную координацию чувственных данных; другими словами, это суть два основные условия воззрительного синтеза чувственности, совершаемого нашим умом. Все состояния нашего субъекта без исключения являются как моменты одного и того же времени (что возможно только в силу априорной природы этой формы), некоторые же из них определяются как части одного и того же пространства (что также предполагает субъективный, априорный характер пространственного воззрения). Из этого различия вытекает противоположение внутренних явлений, связанных во времени, но не в пространстве, и внешних, связанных не только во времени, но и в пространстве,— противоположение лишь относительное и, с точки зрения Канта, не вполне объяснимое (см. ниже критику учения). В чем бы, впрочем, ни состояло неведомое (с этой точки зрения) последнее основание, в силу которого некоторые из наших чувственных состояний объективируются и представляются как внешние вещи, а другие, напротив, всецело сохраняют свой субъективный характер, тот начальный способ, которым первые полагаются как внешние предметы, т. е. самое представление вне-бытия, или пространственное воззрение, есть во всяком случае, так же как и время, собственный, ни от чего постороннего не зависящий, чистый и трансцендентальный акт самого познающего субъекта. Благодаря этой априорно-синтетической природе времени и пространства возможна математика как настоящее познание, т. е. образуемое из синтетических суждений a priori. Числа суть априорные, но вместе с тем воззрительные акты сложения (Zusammensetzung) во времени; геометрические величины суть такие же априорные и воззрительные акты сложения в пространстве. Подлежать счислению и изме-

рению, т. е. находиться во времени и пространстве, есть всеобщее и необходимое (потому что a priori полагаемое) условие всего *чувственного*, вследствие чего и учение свое о времени и пространстве Кант назвал трансцендентальной *эстетикой* (от αἴσθησις — чувство, ощущение).

Но кроме воззрительной математической связи чувственных фактов мы постигаем еще их связь рассудочную, или логическую. Так, мы полагаем, что один факт есть причина другого; в сложном ряде изменений мы различаем преходящие элементы от пребывающих; мы утверждаем, что при таких-то условиях данный факт возможен, а при таких-то необходим и т. д. Если бы такая связь была связью вещей самих по себе, то мы не могли бы ее познавать так, как познаем; ибо, во-1-х, нельзя понять, каким образом нечто пребывающее вне нас и не зависящее от нас может войти в нас и сделаться нашим понятием; во-2-х, если бы и возможно было такое реальное воздействие внешнего предмета на субъект для произведения познания, то это воздействие в каждом случае было бы только единичным фактом, и такой же фактический (эмпирический) характер имело бы и происходящее отсюда познание. Положим, мы могли бы воспринимать два реальные предмета в их объективной, независимой от ума связи — это давало бы нам право утверждать, что они связаны между собою во всех тех случаях, когда мы их воспринимали; но случаи, хотя бы и многие, не содержат в себе того признака всеобщности и необходимости, которым отличаются законы от фактов и который действительно находится в нашем естественнонаучном познании. Наконец, в-3-х, самое представление внешних предметов, связанных между собою так или иначе и различным образом действующих друг на друга и на нас,— самое это представление *сложного, вне-бытия* уже предполагает формы пространства и времени, которые, как доказано в трансцендентальной эстетике, суть идеальные субъективные воззрения, а следовательно, и все, что в них находится, существует не вне познающего субъекта, а лишь как его представление. По всем этим причинам те принципы или основные законы, которыми связываются чувственные явления и создается мир научного опыта, суть собственные априорные действия нашего рассудка по присущим ему понятиям. Основные способы, которыми наш рассудок соединяет или слагает между собою предметы своего познания, выражаются в формах суждения, представляющих то или другое сочетание между субъектом и предикатом. Это сочетание бывает четырех родов, из которых в каждом возможны по три случая. I. Когда

предикат выражает *объем* субъекта, то этот последний может находиться под своим предикатом или как единичный экземпляр, или как часть рода, или как целый род: таким образом, суждения по количеству бывают *единичные, особенные* и *всеобщие*, откуда 3 *категории количества*: 1) *Единство*, 2) *Множественность* и 3) *Всеобщность*. II. Когда (со стороны содержания) предикат мыслится как признак, содержащийся в субъекте, то этот признак может или утверждаться, или отрицаться, или, наконец, исключаться таким образом, что за субъектом оставляются всякие другие признаки, кроме одного этого; отсюда три формы суждения по качеству: *утвердительные* (А есть В), *отрицательные* (А не есть В) и *бесконечные* (А есть не В), чему соответствуют три категории *качества*: 4) *Реальность*, 5) *Отрицание* и 6) *Ограничение*. III. Помимо количества и качества суждений форма их определяется еще отношением между субъектом и предикатом в том смысле, что последний или усвояется первому безусловно, как его принадлежность, или же субъект указывается как условие предиката (если есть А, то есть В), или, наконец, они сочетаются таким образом, что предикат представляется разделенным на несколько видов, чрез один из которых связывается с ним субъект (напр., данный организм есть *или* растение, *или* животное). Таким образом, мы имеем суждения безусловные, или изъявительные (категорические), затем условные (гипотетические) и, наконец, разделительные; соответствующие им категории *отношения* будут: 7) *Субстанция* (и принадлежность), 8) *Причина* (и действие), 9) *Взаимодействие*, или общение. IV. При всяком сочетании субъекта с предикатом, каково бы оно ни было по количеству, качеству и отношению, остается еще вопрос: представляется ли это сочетание как только возможное, или же как действительно существующее, или, наконец, как необходимое? Другими словами: означает ли связка (copula) данного суждения, что А *может быть* В, или же, что А *есть* В, или, наконец, что А *должно быть* В (в общем смысле müssen). С этой точки зрения суждения бывают *проблематические* (сомнительные), *ассерторические* (уверительные) и *аподиктические* (обязательные), чему соответствуют три категории *модальности*: 10) *Возможность*, 11) *Действительность* или существование и 12) *Необходимость*.

Эти основные понятия (категории или предикаменты), из которых легко выводятся некоторые другие общие понятия, как, напр., *величина*, *сила* и т. п., служат, далее, для определения коренных истин, обусловливающих опыт-

ное познание или естественную науку; Кант называет эти последние основоположениями чистого рассудка (см. ниже). Но чтобы с помощью всех этих формальных принципов можно было создать из чувственных данных единую природу или единый мир опыта, всеобщего и необходимого как в частях, так и в целом, нужно прежде всего, чтобы все отдельные и частные отправления рассудка (вместе со всеми воззрительными актами в сфере чувственной) относились к единому самодеятельному *сознанию* как общей синтетической связи всех чувственных и рассудочных элементов познания. Поскольку все сводится к закономерному соединению или сложению представлений, ясно, что кроме правил соединения требуется еще само соединяющее действие. Во-1-х, соединяемые представления должны быть выделены или *схвачены* в своей особенности («аппрегендированы»); но так как соединение *нескольких* представлений невозможно в самом акте «аппрегензии» каждого из них, а между тем все они должны быть налицо при соединении их, то требуется, во-2-х, способность *воспроизведения* (Reproductio) уже «схваченных» представлений при новом акте их соединения, и, в-3-х, как ручательство того, что воспроизводимые представления суть те же самые, какие были прежде схвачены, необходим акт *узнавания* (Recognitio), который возможен только в том случае, если субъект схватывающий, воспроизводящий и узнающий представления остается одним и тем же или себе равным. Сознание («апперцепция») предмета как такого, т. е. известного, определенного и закономерного синтеза представлений, возможно только при единстве самосознания, т. е. когда субъект неизменно сохраняет свое внутреннее безусловное тождество: Я = Я (Кант называет это «синтетическим единством трансцендентальной апперцепции» и другими подобными именами).

Единство самосознания достаточно объясняет возможность синтетических познавательных актов вообще. Единое сознание, действуя как производительное воображение (в отличие от вышеупомянутого воспроизводительного), создает из чувственных восприятий, посредством воззрительных форм, цельные образы предметов; оно же, в своем дискурсивном или рассудочном действии, создает связь явлений по категориям. Но предметы действительного опыта имеют зараз и чувственный и умственный характер, суть вместе и воззрительные образы, и носители рассудочных определений. Каким же способом эти две нераздельные и, однако же, противоположные стороны нашего мира сходятся между собою, каким способом категории прилагаются

к чувственным явлениям или эти последние подводятся под категории для произведения действительных предметов опыта? Два противоположные термина, как чувственность и рассудок, для соединения своего требуют чего-нибудь третьего. Третье, между чувственным образом и чистым понятием, Кант находит в так называемых им *схемах*, которые он выводит из природы времени. Время, как мы видели, есть чистое *воззрение* и основная общая форма *всех* чувственных явлений, но вместе с тем в нем заключены четыре рода мысленных определений, дающих соответственные схемы для всех категорий, образуя, таким образом, связующие звенья или как бы некоторый мост между чувственным и умственным миром. Во времени как форме чувственных явлений мы различаем, во-1-х, продолжительность или величину, т. е. *число* моментов или равных единиц, что дает *схему количества*; во-2-х, *содержание* или самое временное бытие, то, что наполняет время,— это дает *схему качества* (именно, наполненное время — схему реальности, пустое время — схему отрицания); в-3-х, явления находятся в различном временно́м *порядке* относительно друг друга, чем даются *схемы отношения*, а именно или одно явление пребывает, когда другие проходят (отсюда схема субстанции и акциденций), или одно следует за другим (схема причины и следствия), или все они существуют в одно время (схема взаимодействия или общности); в-4-х, явление во времени существует или когда-нибудь (схема возможности), или в определенный момент (схема действительности), или во всякое время (схема необходимости). Представляя чувственные явления по этим схемам, чистое воображение в каждом случае указывает рассудку на приложимость той или другой из его категорий. Если, таким образом, действительные предметы нашего опыта — все то, что мы называем миром явлений или природой,— состоят из произведений чистого воображения, связываемых рассудком в силу соответствия между вообразительными схемами явлений и его собственными категориями, то ясно, что коренные истины (аксиомы) опытной науки, или естествознания, могут быть только основоположениями чистого рассудка, т. е. должны иметь априорный характер. Хотя рассудок по существу своему оперирует только посредством понятий, но благодаря схематизму его понятиями обнимаются и действительные предметы, т. е. воззрительно-чувственные явления. Т[аким] обр[азом], природа определяется рассудком с четырех сторон: со стороны воззрительной формы явлений, чувственного их содержания, существенной связи их между

собою и связи их с нашим познанием. Как находящиеся во времени и пространстве, чувственные явления суть воззрения и в этом смысле определяются первым основоположением рассудка, которое Кант называет «аксиомою воззрения» и которое гласит: *все воззрения суть экстенсивные величины*, т. е. всегда состоят из однородных частей, в свою очередь слагающихся из таких же частей, и т. д. до бесконечности,— другими словами: чувственные явления как величины делимы до бесконечности, и, следовательно, никаких атомов не существует; это основоположение, очевидно, соответствует категории количества. Содержание свое явления получают от ощущений; хотя внутреннее свойство ощущений как особых состояний ощущающего субъекта есть нечто непосредственно данное и не подлежит определению a priori, существует, однако, некоторое непременное условие или общий способ всякого ощущения, определяемый рассудком в его втором основоположении, гласящем: во всех явлениях *ощущение* и соответствующая ему в предмете реальность (realitas phaenomenon) *имеет интенсивную величину, т. е. степень*. Ощущение не слагается из однородных частей или единиц, как воззрение, но оно может постепенно убывать или возрастать в своей силе. Это основоположение, которое Кант называет «предварением восприятия» [7], соответствует категории качества. Связь явлений со стороны их отношения друг к другу определяется общим принципом, гласящим: *все явления по своему бытию подчиняются a priori правилам, определяющим их отношения между собою во времени*. Эти правила, определяющие отношения явлений, Кант называет «аналогиями опыта» [8]. Соответствуя категориям отношения, они суть следующие: 1) *при всякой смене явлений субстанция пребывает и количество ее в природе не увеличивается и не уменьшается* (это основоположение соответствует категорической субстанции); 2) основоположение *порождения: все, что происходит, предполагает нечто, из чего оно необходимо следует*, или: *все изменения происходят по закону связи причины и действия* (соотв[етствует] катег[орической] причинности); 3) основоположение *взаимности: все субстанции, насколько они существуют одновременно, состоят в сплошном общении или взаимодействии между собою*. Общая зависимость явлений от условий познания определяется в следующих трех основоположениях, которые Кант называет «постулатами эмпирического мышления вообще» [9] и которые соответствуют категориям модальности: 1) что согласно с формальными условиями опыта (со стороны воззрения и со

стороны понятий), то *возможно*; 2) что связано с материальными условиями опыта (ощущения), то *действительно*; 3) то, чего связь с действительным определяется по всеобщим условиям опыта, то существует *необходимо*.

Учение о сознании, о категориях, о схематизме и об основоположениях составляет «трансцендентальную аналитику», результаты которой (в соединении с результатами «трансцендентальной эстетики») сводятся к следующему. Настоящее познание, т. е. чрез синтетические суждения a priori, возможно, поскольку предмет его — мир явлений, опыт или природа — не есть что-нибудь внешнее познающему и независимое от него, а представляет, напротив, во всех своих познаваемых определениях лишь произведение самого ума в его воззрительных и рассудочных функциях, обусловленных трансцендентальным единством самосознания и согласованных между собою посредством схем чистого воображения. Мир познается умом, лишь поскольку он создается им же; строго говоря, ум познает только свои собственные акты; как внутренняя рефлексия самодеятельного субъекта познание не представляет ничего загадочного. Как геометрические линии и фигуры понимаются нами a priori во всех своих свойствах, потому что нами же самими построяются, так что ум рассудочно находит в них только то, что он же в них интуитивно влагает,— подобным образом и весь мир нашего опыта, будучи априорным синтетическим построением ума, естественно, и познается таким же способом. Загадочным или, прямо сказать, немыслимым факт познания кажется лишь при том ложном предположении, что познающий субъект должен переходить в какую-то внешнюю сферу реальности или что вещи должны каким-то образом проникать в сферу субъекта; но на самом деле познаваемая реальность есть лишь продукт самодеятельности нашего ума в его собственной сфере, а потому нет никакой надобности в невозможном переходе от субъекта к внешним вещам и от них к субъекту: поскольку предполагаемые вещи вне нас, мы о них ровно ничего не знаем и знать не можем, а все то, что мы познаем, находится при нас самих, есть явление нашего сознания, произведение нашего ума. Одним словом, акт субъекта может быть действительным познанием, поскольку и познаваемое есть акт того же субъекта. Этот свой взгляд Кант называет трансцендентальным или критическим идеализмом, отличая его от догматического, типическим представителем которого был Беркли. Различие состоит в том, что критический идеализм признает предметы нашего мира произведениями субъекта не со стороны их возможного

существования в себе самих, а только со стороны их действительной познаваемости, тогда как догматический идеализм утверждает, что вещи внешнего мира и не существуют иначе как в нашем знании. Хотя иногда Кант и запутывается в собственных критических сетях, он все-таки решительно различает познаваемое существо (essentia) или природу объективного мира от его существования (existentia). Первое всецело полагается нашим умом и без остатка разрешается в феноменальное субъективное бытие; второе есть продукт ума, лишь поскольку определяется первым, само же по себе от него не зависит и потому непознаваемо. Создавая природу, наш ум самодеятелен, т. е. все формы и способы его синтетического действия, как воззрительного, так и рассудочного, берутся им a priori из самого себя; но материал этой умственной деятельности, именно ощущения, или чувственные восприятия, не производится умом a priori, а получается им как не зависящие от него данные. Конечно, и ощущения суть состояния субъекта, но не в его активности, а лишь как страдательного или рецептивного. Поэтому должно признать, что этот первоначальный чувственный материал всякого опыта и познания как данный, а не созданный в нас обусловлен каким-то непонятным образом со стороны той не зависящей от нас, а потому и непознаваемой сферы бытия, которую Кант обозначал как вещь в себе (Ding an sich). Но именно ощущения (введенные в воззрительные формы пространства и времени) дают действительные предметы для связующих построений рассудка, и таким образом в мире нашего познания, в мире явлений, всегда сохраняется некоторый несводимый к априорным элементам чувственный остаток, несомненно, хотя и неведомым путем происходящий из области независимого от нас в себе бытия. Предмет, как познаваемый, всецело полагается познающим умом, есть только наше представление, и нет здесь ничего, что не принадлежало бы субъекту; но в предмете, как существующем, *есть* такой независимый элемент, или, говоря точнее, некоторый *показатель* его, именно факт чувственного восприятия — не в смысле содержания ощущений, которое так же субъективно, как и все прочее, а в смысле их происхождения, поскольку субъект является в них рецептивным, а не активным. Этот характер чувственного восприятия показывает, что оно определяется чем-то от нас независимым; но это *что-то* остается нам совершенно неизвестным и никогда не может сделаться предметом познания. Кант твердо и неизменно держится той точки зрения, что познаваемый предмет как такой есть вполне наше представление, во всех

частях своих произведение чувственно-рассудочных функций познающего субъекта, причем, однако, самый процесс этого произведения в первом материальном начале своем, именно в ощущениях или чувственных восприятиях, обусловлен каким-то неведомым способом со стороны какой-то неведомой «вещи в себе». Так, например, этот стол или этот дом есть только мое представление; я не могу найти здесь ничего такого, что не было бы явлением моего собственного сознания; нелепо утверждать, чтобы этому столу соответствовал какой-нибудь стол an sich или этому дому — дом an sich; но, с другой стороны, эти явления моего сознания (поскольку я различаю их от простых галлюцинаций или фантазий) не произошли бы, т. е. не были бы созданы моим умом, если бы он не определялся чем-то от него независимым, имеющим своего показателя в тех ощущениях, из которых наш ум построяет эти представления стола или дома. Таким образом, не существование этих предметов как таких, в их определенных качествах, а только самый факт их существования в моем сознании имеет некоторое независимое от этого сознания основание. Такая точка зрения вызывает новые вопросы, не разрешенные нашим философом; но самый тезис имеет достаточно определенный смысл, всегда один и тот же у Канта. Иначе, т. е. если бы самый факт существования данного явления вообще признавался всецело зависящим от одного моего ума, то потерял бы смысл любимый Кантом пример о существенном различии и даже несоизмеримости между талером, только представляемым, и талером, лежащем в кармане. Вопреки ошибочному мнению некоторых толкователей (между прочим, Шопенгауэра и Куно Фишера [10]) нельзя найти никакого внутреннего противоречия в этом пункте между 1-м и 2-м изданиями «Критики чистого разума». Изложив в 1-м издании тот взгляд критического идеализма, что мир познается нами только в своих являемых формах, которые суть построения умственной деятельности нашего субъекта и помимо нашего представления вовсе не существуют, Кант увидал, что этот взгляд смешивается многими с тем фантастическим идеализмом, по которому мир создается субъектом *без всякого данного материала* и есть только грёза или пустой призрак. Ввиду этого Кант во 2-м издании, так же как и в Пролегоменах, подчеркнул различие двух идеализмов и изложил свой так, чтобы дальнейшее смешение было невозможно.

Действительное содержание научному познанию дается чувственными предметами, создаваемыми умом из ощущений в форме пространственно-временного воззрения. Без

таких воззрительных предметов понятия рассудка суть только пустые формы. Чтобы, напр., причинность была принципом действительного познания, требуются, в определенном пространстве и времени, конкретные предметы, которые и связываются причинным отношением. Но как же должно смотреть на предметы *сверхчувственные*, систематическое познание которых издревле предлагалось различными философскими учениями (коих притязания в современной Канту Германии унаследовала система лейбнице-вольфовской метафизики)? *Возможность* истинных наук — математики и чистого естествознания — доказана Кантом в трансцендентальной эстетике и в трансцендентальной аналитике; *невозможность* мнимой метафизической науки как предметного познания доказывается им в трансцендентальной диалектике, которая завершает существенную часть «Критики ч[истого] р[азума]». Наш ум имеет потребность данному своему содержанию сообщать характер безусловности. Мысли о безусловном или абсолютном, к которым он приходит на всех путях своих, не могут быть понятиями рассудка, каковые всегда относятся к условным предметам чувственного опыта; Кант называет их, в отличие от рассудочных понятий и правил, *идеями* или *абсолютными принципами разума*, относя их, таким образом, к особой способности (разуму в тесном смысле). Философия может по праву заниматься идеями, пока она принимает их в настоящем значении, именно видит в них выражения того, что *должно быть* согласно *требованиям* разума. Но так как идея о безусловном возникает в нас по поводу условных данных и абсолютные принципы мыслятся всегда в связи с тем или другим рядом относительных понятий и предметов, то ум впадает в невольное искушение смешать свою разумную функцию с рассудочной и поставить абсолютную идею в тот же условный ряд данных предметов — не как цель стремления, а как действительно данное завершение ряда. Такое незаконное, хотя естественное перенесение абсолютных идей на плоскость относительных явлений, составляющих предмет рассудочного познания, порождает мнимую и обманчивую метафизическую науку, рассматривающую принципы разума как познаваемые сущности. Задача этой науки не может быть разрешена вовсе не потому, что она превышает ограниченные силы ума человеческого, как любит утверждать поверхностный скептицизм, а потому, что здесь познавательные силы направлены на то, что вообще не может быть предметом познания. Безусловное должно быть сверхчувственным, так как все чувственное необходимо условно; но действитель-

ное познание (в отличие от чисто формального мышления) относится к данным предметам, а предметы даются нам не иначе как чрез чувственные восприятия, под условиями пространства и времени; следовательно, они всегда чувственны, а безусловное, *как сверхчувственное*, никогда не может быть предметом действительного (опытного) познания. Идеи разума суть вещи мыслимые, а не познаваемые; умопостигаемые (νοῦμενα), а не являемые; требуемые, а не данные. Поэтому, когда наш разум принимает свои идеи за познаваемые предметы или сущности, он выходит из пределов своего права; такое незаконное употребление разума Кант называет *трансцендентным*, отличая его * от *трансцендентального*. Трансцендентальное значение принадлежит всем априорным условиям опыта (т. е. тем функциям воззрения и рассудка, которые не вытекают из опыта, а определяют его и потому необходимо первее всякого опыта), а также идеям в их истинном смысле, как принципам и постулатам разума; наука, изучающая эти априорные основы всего существующего, есть трансцендентальная философия, или (истинная) метафизика,— так именно обозначал Кант свою собственную философию,— прямую противоположность которой составляет та трансцендентная (запредельная) философия, или ложная метафизика, разрушение которой было одной из его главных задач.

Разум, в своем ложном применении, исходит из условного познаваемого бытия, чтобы затем, посредством обманчивых силлогизмов, перейти к мнимому, а на самом деле невозможному, а потому и несуществующему *познанию* безусловных вещей. Действительное бытие — условное и познаваемое — дано нам с трех различных сторон или в трех видах: как явления внутренние или психические (бытие в нас), как явления внешние или физические (бытие вне нас) и как возможность явлений, неопределенное бытие, или предмет вообще. От этих условных данных разум правильно заключает к безусловным *идеям*: от внутренних явлений — к идее безусловного субъекта, или души, от внешних явлений — к идее безусловного объекта, или мира, от возможности всякого бытия — к идее безусловного как такого, или Бога. Эти идеи имеют (логическую) видимость познаваемых предметов, и когда разум, увлекаясь этой видимостью, принимает их за действительные предметы и связывает с ними познавательные сужде-

---

* Прямая противоположность трансцендентному есть *имманентное*, т. е. в пределах опыта, причем различается эмпирический материал опыта от его априорных условий, которые трансцендентальны (но не трансцендентны).

ния, то происходят три мнимые науки: о душе — рациональная психология, о мире (как реальной совокупности внешнего бытия) — рациональная космология и о Боге — рациональная теология. Мнимое рациональное познание существа души высказывает о ней четыре главные тезиса: 1) душа есть *субстанция*; 2) она есть субстанция *простая* и — как следствие из этих двух определений — невещественная или *бестелесная* и неразрушимая, т. е. *бессмертная*; 3) она есть существо *самосознательное*, или личность, и, наконец, 4) она есть существо, *непосредственно самодостоверное.* Эти определения выводятся чрез умозаключения, которые Кант обличает как *паралогизмы*, т. е. ошибочные силлогизмы. Основная ошибка состоит в том, что один и тот же термин употребляется здесь в разных смыслах, так что между посылками и заключениями этих силлогизмов связь только кажущаяся; так, под *субъектом* в одном случае разумеется наше действительное *я*, т. е. проявляемое единство и самодеятельность (Spontan — eität) мышления, связывающего все явления внутреннего, а чрез то и внешнего опыта, а в другом случае разумеется субъект внутреннего бытия сам по себе, о котором мы не можем ничего знать. Независимо от формального опровержения паралогизмов, проводимого Кантом не без натяжек, существенный интерес в критике рациональной психологии имеют следующие пункты. Из простоты или внутреннего единства и постоянства, нашего *я* нельзя вывести, что оно есть нематериальная субстанция. Несомненно, что наше *я* как внутреннее психическое явление, не имея ни протяженности или слагаемых в пространстве частей, ни веса или массы, не есть тело или вещество. Но ведь само телесное или вещественное бытие, поскольку оно определяется указанными свойствами, есть только *явление* в области наших внешних чувств, и, следовательно, утверждение нематериальности души в *этом* смысле сводится к положению, что явление внутреннее или психическое не есть явление внешнее или физическое, или что явление, определяемое одной формою времени, не есть явление, определяемое формами времени и пространства. Это — истина, которая сама собою разумеется, но она нисколько не относится к неведомой нам сущности психического и физического бытия, и нет никакого разумного препятствия допустить, что эта сущность одна и та же для обеих сфер бытия; следовательно, нельзя утверждать нематериальность души в том смысле, чтобы у нее непременно была *особая* субстанция, несводимая к субстанции явлений вещественных. Точно так же из простоты мыслящего *я* никак не следует бес-

смертие души, т. е. невозможность исчезновения этого *я*. Без сомнения, мыслящий субъект, не будучи величиною протяженною или экстенсивною, не может быть разрушен разложением на части, но, как сила напряженная или величина интенсивная, он способен к постепенному убыванию, и нет ничего невозможного в предположении, что степень напряженности этой силы может падать до *0* и что, следов[ательно], мыслящее *я* может исчезнуть. Так же неосновательно, по мысли Канта, утверждаемая рациональной психологией *самодостоверность* внутреннего душевного опыта в отличие от опыта внешнего. Как явления в нашем сознании, предметы того и другого опыта одинаково достоверны. Несомненное различие между ними состоит в том, что физические явления существуют как части пространства, а психические — нет; но так как само пространство есть форма нашей же чувственности, то это различие нисколько не касается достоверности тех и других. Если бы в этом отношении внутреннее явление как такое имело преимущество, то всякая галлюцинация была бы достовернее физического тела. На самом же деле их достоверность как состояний сознания одинакова, а в смысле *объективного* явления физическое тело имеет то преимущество, что иным, именно *всеобщим*, образом входит в образуемую умом связь опыта. Вообще же мир нашего опыта, внутреннего, а равно и так называемого внешнего, имеет самодостоверность для ума, поскольку им же построяется, и сам ум достоверен для себя не иначе как в этой своей деятельности.

Космологическая идея, т. е. идея мира как завершенного целого, когда эта завершенность принимается за данный факт или предмет познания, запутывает разум во внутренние противоречия, выражающиеся в следующих четырех *антиномиях*: 1. Положение: мир *имеет начало* (границу) во времени и в пространстве; противуположение: мир во времени и пространстве *бесконечен*. 2. Полож[ение]: все в мире состоит из *простого* (неделимого); противуп[оложение]: нет ничего простого, а все *сложно*. 3. Полож[ение]: в мире существуют *свободные* причины; противуп[оложение]: нет никакой свободы, а все есть *природа* (т. е. необходимость). 4. Полож[ение]: в ряду мировых причин есть некое *необходимое существо*; противуп[оложение]: в этом ряду нет ничего необходимого, а все *случайно*. Во всех четырех случаях положение и противуположение могут быть доказаны одинаково ясными и неопровержимыми доказательствами. Первые две антиномии Кант называет математическими, так как они занимаются состав-

лением и делением однородного. Тезы и антитезы здесь не могут быть одинаково истинными, так как дело идет об одном и том же однородном предмете (мир как данный в пространстве), о котором нельзя утверждать два прямо противоречащих друг другу суждения; следовательно, эти тезы и антитезы одинаково *ложны*. Это бывает вообще возможно тогда, когда понятие, лежащее в основе обоих упраздняющих друг друга положений, само себе противоречит; так, напр., два положения: «четвероугольная окружность *не* кругла» и «четвероугольная окружность *кругла*» — оба ложны вследствие внутреннего противоречия в самом понятии четвероугольной окружности. Подобное противоречивое понятие и лежит в основе двух первых антиномий. Когда я говорю о предметах в пространстве и времени, то я говорю не о вещах самих по себе, о которых я ничего не знаю, а о вещах в явлении, т. е. об опыте как особенном роде познания объектов, единственно доступном человеку. Что я мыслю в пространстве и времени, о том я не могу сказать, что оно само по себе и без этих моих мыслей существует в пространстве и времени; ибо тогда я буду себе противоречить, так как пространство и время, со всеми явлениями в них, не суть что-либо существующее само по себе и вне моих представлений, а суть сами лишь *способы представления*, а, очевидно, будет нелепо сказать, что наш способ представления существует и вне нашего представления. Предметы чувств, таким образом, существуют лишь в опыте; приписывать им собственное самостоятельное существование помимо опыта и прежде него — значит *представлять себе, что опыт действителен и без опыта или прежде него*. Если я спрашиваю о величине мира в пространстве и во времени, то здесь предполагается, что эта величина, определенная так или иначе, должна бы принадлежать самому миру помимо всякого опыта. Но это противоречит понятию чувственного мира или мира явлений, существование и связь которого имеет место только в представлении, именно в опыте, так как это не есть вещь сама по себе, а лишь способ представления. Отсюда следует, что так как понятие существующего для себя чувственного мира противоречит самому себе, то всякое разрешение вопроса о величине этого мира всегда будет ложно, как бы ни пытались его разрешить: утвердительно, т. е. в смысле бесконечности, или же отрицательно — в смысле ограниченности мира. То же самое относится и ко второй антиномии, касающейся деления явлений, ибо эти последние суть только представления и части существуют только в представлении их, следовательно, в самом делении, т. е. в воз-

можном опыте, в котором они даются, и деление не может идти дальше этого опыта. Принимать, что известное явление, напр. тело, содержит само по себе, прежде всякого опыта, все части, до которых только может дойти возможный опыт,— это значит простому явлению, могущему существовать только в опыте, давать вместе с тем собственное, предшествующее опыту существование, или утверждать, что представления существуют прежде, чем представляются, что противоречит самому себе, а следовательно, нелепо и *всякое* разрешение этой ложно понятой задачи, утверждают ли при этом, что тела состоят сами по себе из бесконечно-многих частей или же из конечного числа простых частей. В этом первом, математическом классе антиномий (1-я и 2-я) ложность предположения состояла в том, что *противоречащее себе* (именно явление как вещь сама по себе) *представлялось соединимым в одном понятии*. Что же касается второго, динамического класса антиномий (3-я и 4-я), то тут ложность предположения состоит, наоборот, в том, что *на самом деле соединимое представляется противоречащим*; следовательно, тогда как в первом случае оба противуположные утверждения ложны, здесь, напротив, утверждения, противупоставленные друг другу только по недоразумению, могут быть оба истинны. Дело в том, что математическая связь необходимо предполагает однородность соединяемого (в понятии величины), динамическая же нисколько этого не требует. Когда речь идет о величине протяженного, то все части должны быть однородны между собою и с целым; напротив, в связи причины и действия хотя и может встречаться однородность, но в этом нет необходимости, ибо этого не требует понятие причинности, где посредством одного полагается нечто другое, совершенно от него отличное. Противоречие между природою и свободою неизбежно только при смешении явлений с вещами самими по себе; тогда естественный закон чувственных явлений принимается за закон самого бытия, субъект свободы ставится в ряд прочих естественных предметов и, следовательно, двоякая причинность оказывается невозможной, ибо пришлось бы вместе утверждать и отрицать одно и то же об одинаковом предмете в одном и том же значении. Если же относить естественную необходимость только к явлениям, а свободу — только к вещам самим по себе, то можно без всякого противоречия признать оба эти рода причинности, как бы ни было трудно или невозможно понять причинность свободную. В себе самих, именно в нашем разуме, мы находим соединение этих двух причинностей. Когда мы действуем по идее добра, по совести

или по нравственному долгу, то истинная причина наших действий есть именно эта объективная идея, которая вовсе не подчинена времени и не входит в механическую связь явлений, ибо долженствование имеет безусловный характер и с точки зрения времени то, что *должно* быть, есть будущее, предшествующее настоящему, т. е. нелепость. Но на самом деле такой нелепости нет, ибо *должное* вовсе не связано с временем или есть причина свободная, именно поскольку она принадлежит к тому, что есть само по себе, независимо от связи явлений. Когда мое действие определяется чистой идеей добра, то, без сомнения, эта идея есть причина моего действия; но невозможно сказать, чтобы добро было явлением, предшествующим во времени доброму действию, ибо эта идея имеет объективное значение, тождественное себе во все моменты времени. Следовательно, это есть причина *не* феноменальная, не входящая как звено в цепь естественной необходимости. Но с другой стороны, всякое мое отдельное действие, доброе, как и злое, необходимо имеет в порядке времени определяющий его субъективно-психологический мотив, т. е. известное душевное явление, предшествующее этому действию и определяющее его с необходимостью не по внутреннему его качеству, а как событие или происшествие, имеющее место в мире явлений в данный, определенный момент времени. Наш практический разум (или воля) в существе своем, самоопределяющемся по идее добра, есть (по терминологии Канта) *умопостигаемый характер*, а как явление, определяющееся психологическою мотивацией и входящее в общую естественную связь явлений, наша воля представляет характер *эмпирический*. Таким образом, антиномия свободы и необходимости разрешается так, что все действия свободны с точки зрения характера умопостигаемого и все действия необходимы с точки зрения характера эмпирического.

Что касается до 4-й антиномии, то следует только различать *причину в явлении от причины явлений*, насколько она может быть мыслима как вещь сама по себе, и тогда оба положения (т. е. и утверждение и отрицание безусловной причины мира) могут быть равно допущены; ибо противоречие их основывается исключительно на недоразумении, по которому то, что имеет значение только в порядке явлений, распространяется на вещи сами по себе и вообще эти два понятия смешиваются в одном.

Критика рациональной теологии состоит в существенной своей части из опровержения трех мнимых доказательств бытия Божия, ведущих свое начало из очень древ-

них времен, но формальную законченность получивших в новой школьной философии. 1) *Онтологическое* доказательство из понятия о всесовершенном Существе выводит необходимость его существования на том основании, что если бы этому Существу недоставало действительного бытия, то оно не имело бы всех совершенств. Очевидная ошибка такого аргумента состоит в том, что действительное существование принимается здесь как признак, входящий в содержание понятия наравне с другими признаками и выводимый аналитически, тогда как на самом деле существование есть факт, *привходящий* к понятию и познаваемый только из опыта. 2) *Космологическое* доказ[ательство]: наш мир представляет только ограниченное и *случайное* бытие, т. е. не заключающее в себе своего основания, а потому он требует другой причины, безусловно-необходимой и неограниченной,— Существа, обладающего всеми реальностями, или полнотой бытия. В этом мнимом аргументе категория причинности, составляющая умственное условие нашего опыта, незаконно переносится за пределы всякого опыта, и, кроме того, от понятия мировой причины делается произвольный скачок к Существу всереальнейшему. 3) *Телеологическое* доказ[ательство] выводит бытие Божие из мировой телеологии, или целесообразного устройства природы. Замечаемая нашей способностью суждения целесообразность физического мира, если и приписывать ей независимое от нашего ума значение, имеет во всяком случае лишь относительный и формальный характер, и для объяснения ее было бы достаточно предположить некоторую зиждительную (образующую) силу, действующую по целям, т. е. Димиурга, а не всеблагого, премудрого и всесовершенного Бога. Такой Бог не может быть доказан теоретически и составляет лишь *идеал*, достоверность которого основывается не на познавательной, а на нравственной способности человека: это есть постулят *чистого практического разума.*

Нравственное учение Канта основывается на выделении из человеческой практики всех эмпирических элементов, с тем чтобы получить в результате чистую формальную сущность нравственности, т. е. правило деятельности всеобщее, необходимое, заключающее в самом себе свою цель и потому дающее нашей воле соответственный чистому разуму характер *самозаконности* (автономии). Кант относится вполне отрицательно к мнимой морали, основанной на приятном и полезном, на инстинкте, на внешнем авторитете и на чувстве; такая мораль *чужезаконна* (гетерономична), ибо все эти мотивы, по существу своему частные и слу-

чайные, не могут иметь безусловного значения для разума и внутренно определять окончательным образом волю разумного существа как такого.— Вообще все правила деятельности, предписывая что-либо, имеют повелительную форму, или суть *императивы*; когда предписание обусловлено какой-нибудь данной целью, не заключающейся в самом правиле, то императив имеет характер *гипотетический*. Данные цели могут быть или специальными (некоторыми из многих возможных) — и тогда императивы, ими обусловленные, суть *технические правила уменья*; или же это цель всегда действительная, каковою именно является собственное благополучие каждого существа, и определяемые этою целью императивы суть *прагматические указания благоразумия*. Но ни уменье, ни благоразумие еще не составляют нравственности; в некоторой мере эти свойства принадлежат животным; человек, с технической ловкостью удачно действующий в какой-нибудь специальности или благоразумно устрояющий свое личное благополучие, может, несмотря на это, быть совершенно лишен нравственного достоинства. Такое достоинство приписывается лишь тому, кто не только какие-нибудь частные и случайные интересы, но и все благополучие своей жизни безусловно подчиняет моральному долгу или требованиям совести; только такая воля, желающая добра ради него самого, а не ради чего-нибудь другого, есть чистая или добрая воля, имеющая сама в себе цель. Ее правило, или нравственный закон, не будучи обусловлен никакою внешнею целью, есть не гипотетический, а *категорический императив*, свободный от всякого материального определения, определяемый чисто формально, т. е. самым понятием безусловного и всеобщего долженствования; *действуй лишь по тому правилу, следуя которому ты можешь вместе с тем* (без внутреннего противоречия) *хотеть, чтобы оно стало всеобщим законом*, или, другими словами: *действуй так, как будто бы правило твоей деятельности посредством твоей воли должно было стать всеобщим законом природы* *. Это правило, отнимая значение цели у всяких внешних предметов воли, оставляет как цель только самих субъектов нравственного действия, которые тем самым получают безусловное *достоинство* (Würde) в отличие от относительной *цены* (Preis), принадлежащей внешним предметам, которые могут быть

* С точки зрения модальности нравственный закон имеет характер *аподиктический* (необходимый или обязательный), тогда как прагматические указания благоразумия *ассерторичны*, а технические правила уменья — только *проблематичны* (разумеется, в смысле практических предписаний).

не целью, а средствами для нравственной деятельности. Отсюда вторая формула категорического императива: *действуй так, чтобы человечество как в твоем лице, так и в лице всякого другого всегда употреблялось тобою как цель и никогда как только средство*. Таким образом, получается идея воли каждого разумного существа как всеобщей законодательной воли. Это понятие каждого разумного существа, которое во всех правилах своей воли должно смотреть на себя как на дающее всеобщий закон, чтобы с этой точки зрения оценивать себя и свои действия, ведет к новому, весьма плодотворному понятию: *царства целей*, т. е. систематического соединения различных разумных существ посредством общих законов, определяющих их взаимодействие как целей самих по себе. Отсюда третья формула категорического императива: *действуй по той идее, что все правила в силу собственного законодательства должны согласоваться в одно возможное царство целей, которое в осуществлении явилось бы и царством природы*. Полное осуществление нравственного принципа есть уже не обязанность, определяемая идеею добра, т. е. доброй или чистой воли, а постулят, определяемый идеею высочайшего блага (summum bonum, das höchste Gut). Чистая воля или добродетель должна быть безусловно независима от удовольствия и счастья или благополучия; но пребывающее противоречие между добродетелью и счастьем несогласно с идеею высшего блага, которое в полноте своей должно заключать всякое добро, следовательно, и счастье, т. е. удовлетворенное жизненное состояние,— не как условие или причину добродетели, а, напротив, как обусловленное ею следствие. *Высшее благо есть единство добродетели и благополучия. По требованию разума высочайшее благо должно быть осуществлено*. Из анализа этого общего постулята мы получаем три частные: свободу воли, бессмертие души и бытие Бога. «Осуществлять высочайшее благо значит: 1) стремиться к нравственному совершенству, 2) достигать его и, 3) делаясь через то достойным блаженства, пользоваться им как необходимым следствием совершенной добродетели». Без *свободы* невозможно стремление к нравственному совершенству; достижение его возможно только в бесконечном существовании и, следовательно, требует бессмертия души; наконец, согласие нравственного совершенства (внутреннего) с внешним благополучием предполагает, что идеал разума есть вместе с тем действительный владыка мирового порядка, или сущий Бог. Первая из этих идей — свобода — рассматривается Кантом не только как один из постулятов практического разума, но и как общее

условие нравственности вообще. Возможность свободы основывается на различии *эмпирического характера* от *умопостигаемого*, т. е. на различии человеческой индивидуальности в порядке *явлений* от нее же как *вещи в себе*. Принадлежа к миру явлений, наш эмпирический характер подлежит общему закону явлений или естественной необходимости; но, будучи вместе с тем вещью в себе, мы имеем независимый от закона явлений или свободный умопостигаемый характер (см. выше). Проявление его в области психологического опыта, или суждение умопостигаемого характера об эмпирическом, есть совесть. В совести нравственный долг, а следовательно, и свобода познаются нами с полной достоверностью, хотя и не составляют предмета теоретического познания, относящегося только к чувственным явлениям. Что касается бессмертия души и бытия Божия, то эти идеи составляют предмет *разумной веры*: веры — так как они не подлежат опыту, разумной — так как они с необходимостью утверждаются на требованиях разума.

В учении Канта о праве и государстве, об истории и религии далеко не все заслуживает одинакового внимания; укажем лишь мысли более оригинальные и значительные. Необходимым требованием разума Кант считал, чтобы начало права не ограничивалось пределами отдельных государств и народов, а распространялось и на всю совокупность человечества для достижения *вечного мира*. Ввиду этой цели Кант ставил следующие положительные условия: 1) гражданское устройство в каждом государстве должно быть правомерным; 2) международное право должно быть основано на союзе свободных государств; 3) взаимные отношения народов и государств должны определяться всеобщим гостеприимством или «космополитическим правом».— Основные взгляды Канта на право и государство образовались под сильным влиянием идей Руссо, но Кант идет дальше его в своих взглядах на историю, которую определяет как развитие человечества в свободе, или прогрессивный переход от естественного состояния к моральному.

Отношение Канта к религии обусловлено его нравственной философией: он допускает только «моральную теологию», отрицая «теологическую мораль», т. е., по его точке зрения, религия должна быть нравственною, или основанной на нравственности, а никак не обратно. Реальной основой религии Кант (согласно с библейским учением) признает «радикальное зло» в человеческой природе, т. е. противоречие между требованием разумно-нравственного за-

кона и беспорядочными стремлениями чувственной природы, не подчиняющимися высшему началу. Отсюда потребность в избавлении или спасении — и в этом сущность религии. Факту радикального зла или греха противополагается идеал нравственно совершенного или безгрешного человека. Совершенная праведность, т. е. чистая или божественно настроенная воля, обнаруживается в постоянном и решительном торжестве над всеми искушениями злой природы; высшее выражение святости есть добровольно принятое страдание во имя нравственного принципа. Для грешного человека страдание есть необходимый момент в процессе избавления от зла, оно есть неизбежное наказание за грех; но страдание человека безгрешного (Сына Божия), не будучи следствием собственного греха, может иметь *замещающую силу*, или покрывать грехи человечества. Для истинной религии необходима практическая вера в нравственный идеал, т. е. в совершенно праведного человека или Сына Божия, который есть разумное основание, цель и смысл (Логос) всего существующего. Признавать воплощение этого идеала фактически совершившимся в лице 1. Христа не противоречит разуму, если только такую историческую веру подчинять моральной, т. е. относить ее исключительно к тому в жизни Христа, что имеет нравственный смысл. И другие главные догматы христианства Кант толкует с нравственной точки зрения, включая их, таким образом, в свою «религию в пределах одного разума». Но к чудесам евангельским, равно как и к чудесам вообще, Кант относится вполне отрицательно.

Учение Канта о целесообразности и красоте, излагаемое в «Критике способности суждения», есть третья главная часть критической философии. Все способности человеческого духа могут быть сведены к трем: *познавательной* способности, *желательной* и *чувству* удовольствия или неудовольствия. Первая получает свое высшее определение или нормальную форму от категорий рассудка, вторая — от идей практического разума, третья — от телеологической и эстетической рефлексии. Вообще наши суждения бывают или определяющими, или рефлектирующими. Первые подводят частные данные под общее правило — таковы все суждения точных наук; вторые усматривают некоторую специфическую закономерность в данных предметах или оценивают их по отношению к некоторой цели. Цель эта может быть субъективною, т. е. содержаться только в нашем представлении; или же цель полагается объективно, как то, чего осуществление дано действительностью самого предмета. Субъективная рефлексия (поскольку она имеет об-

щее значение) производит суждения эстетические, объективные — телеологические. Формальной целесообразности представляемого объекта психологически соответствует известное взаимоотношение между воображением и интеллигенцией. Когда это отношение есть согласие или гармония, именно когда воображаемый в своей особенности объект сообразен своей мысленной цели, то это вызывает в нас чувство удовольствия, в противном случае — неудовольствия; таким образом, созерцаемой целесообразности прямо соответствует и целесообразное состояние — гармоническое и приятное — наших душевных сил. Из этого не следует, чтобы сущность эстетических суждений можно было свести к субъективному чувству удовольствия. Эстетическое наслаждение есть особый вид удовольствия, определенно отличающийся от других. Прекрасное нам нравится, но нам нравится также и то, что полезно нашему организму (напр., питательные предметы), или то, что удовлетворяет наши страсти; с другой стороны, для нравственного чувства нет ничего приятнее добродетели. Но ни то, ни другое удовольствие не есть эстетическое; оба они имеют то общее между собою, что их предметы нам *нужны*, т. е. что в них заинтересована наша воля (низшая, чувственная воля в первом случае, высшая, нравственная — во втором). В отличие от этого удовольствие эстетическое определяется как *чистое или незаинтересованное*; предметы его материально не нужны, они вызывают удовольствие одним *представлением* их *формы* (тогда как представление нравственной обязанности может быть приятно только в связи с ее действительным исполнением, а представление питательного предмета вызывает удовольствие в голодном только ввиду предстоящего насыщения). Далее, эстетическое наслаждение есть *необходимо всеобщее*, но вместе с тем оно не обусловлено отвлеченными понятиями, а имеет непосредственно-*созерцательный* характер.— Чувство *прекрасного* относится к форме предметов; но форма есть ограничение,— а существуют предметы, которые нам эстетически нравятся снятием всяких ограничений, т. е. своею безмерностью и, следовательно, отрицанием формы. Вид звездного неба или бесконечного моря вызывает удовольствие бескорыстное и безвольное, оканчивающееся в представлении, всеобщее и необходимое, следовательно, по всем этим признакам эстетическое; однако предмет его есть не форма, как в прекрасном, а, напротив, упразднение всякой формы в безмерности и бесконечности. На этом основании Кант от прекрасного отличает *возвышенное* (das erhabene), которое он подразделяет на математически возвышенное или *вели-*

кое и динамически возвышенное или *могучее*. При известных индивидуальных условиях эстетическая способность наслаждаться прекрасным и возвышенным переходит в способность создавать предметы, вызывающие эти чувства, т. е. художественные произведения. Такая способность есть гений, в котором сильное воображение уравновешивается особой восприимчивостью ума. Кант ограничивает гениальность одной областью искусства.

Прекрасные и возвышенные произведения как природы, так и искусства целесообразны субъективно, т. е. по отношению к нашему эстетическому чувству и идее. Но есть в природе целесообразность объективная, именно в области живой органической природы. В органическом существе есть внутренняя целесообразность, состоящая в том, что все его части в своем строении, взаимоотношении и действии определяются одною общею целью, которая находится не вне его, а есть собственная жизнь этого существа как целого. Взаимная зависимость частей и их внутреннее подчинение целому как цели свойственны также художественному произведению; но от этой эстетической целесообразности естественная или органическая отличается тем, что в силу ее организм сам себя создает и воспроизводит, не нуждаясь в постороннем художнике.

Признание объективной целесообразности в природе приводит, с точки зрения Канта, к некоторой антиномии. С одной стороны, его теоретическая натурфилософия утверждает: «В естественнонаучном объяснении вещей по критическим основоположениям нет никакой другой причинности, кроме механической»; с другой стороны, «критика способности суждения» признает, что организмы создаются извнутри по идее цели, которою и определяется вся их действительная жизнь. Разрешение антиномии гласит: ни естественнонаучное познание механической причинности, ни рефлектирующее усмотрение органической целесообразности не имеют своим предметом вещь в себе или подлинное бытие, а только явления, определяемые деятельностью нашего ума, который в качестве теоретического рассудка производит, а потому и познает причинную связь их по законам механическим, а в качестве рефлексии или телеологической силы суждения создает, а потому и усматривает их целесообразность. Это мнимое разрешение мнимой антиномии, заканчивающее последний из трех главных философских трудов Канта, особенно ярко обнаруживает тот коренной недостаток всей его философии, который с необходимостью вызвал дальнейшее движение умозрительной мысли и делает безуспешными

все попытки вернуть философию к чистому кантианству.

Критика философии Канта. Положительная сущность этой философии может быть выражена в двух словах: зависимость мира явлений от ума и безусловная независимость нравственного начала. Ум может познавать только то, что создано умом,— и действительно, весь познаваемый нами мир образуется умом, посредством присущих ему форм чувственного созерцания и рассудочных категорий. Этим утверждением отрицается кажущаяся самостоятельность внешних вещей и явлений; все нами действительно познаваемое из вещей превращается в представление ума. И это утверждение, и это отрицание безусловно истинны и составляют ту новую точку зрения, на которую Кант из всех философов первый стал с полной твердостью и отчетливостью. Этим он возвел философское мышление на высшую (сравнительно с прежним состоянием) ступень, с которой оно никогда уже не может сойти. Но для философии (как и для физической науки) недостаточно кажущееся заменить истинным — нужно еще дать истинной точке зрения такую полноту и определенность, при которых возможно было бы удовлетворительно объяснить самый факт обманчивой видимости. Ведь не по одному же невежеству, как полагали древнеиндийские мудрецы, мы различаем в познаваемом реальность от представления, т. е. некоторые представления принимаем за res. Теория Коперника (с которой Кант сравнивает свою философию) приобрела окончательное значение в науке благодаря тому, что она не только представляет настоящий вид солнечной системы, но также вполне удовлетворительно объясняет те кажущиеся движения небесных тел, которые прежде принимались за настоящие. Но Кант не довел постигнутую им философскую истину до надлежащей полноты и определенности, остановился на полпути и потому не избежал противоречий с очевидностью. Ум по преимуществу критический и формальный, он довольствовался отвлеченною правотою общих принципов, сопоставляя их с действительностью, но не заботясь о том, чтобы они ее проникали и осмысливали. Поняв с полной ясностью, что мир познаваем, лишь поскольку производится умом, или что все нами познаваемое есть произведение ума, он построил на этой истине целую систему общих формул, не обращая никакого внимания на существеннейший для живого сознания вопрос: что же, собственно, такое этот зиждительный ум и какое его отношение к данному эмпирическому уму каждого отдельного человека? Когда Кант доказывал, что простран-

ство и время суть лишь формы интуиции человеческого ума, он разумел, очевидно, не свой собственный ум, который сам возник и вырос в известных пространственных и временны́х условиях и, следовательно, не мог быть творцом этих условий. Ясно, что формы пространства и времени одинаково производятся всяким умом. Сама множественность (многие умы), как это несомненно вообще и как это в особенности признавал Кант, есть категория ума; однако она, очевидно, не может быть первоначально и исключительно категорией (т. е. правилом и способом проявления) *одного из многих умов*, т. е. уже определенных этою категорией. Она, как и все, что составляет общее условие для всех эмпирических умов (следовательно, также и формы пространства и времени), не может быть только произведением какого-нибудь эмпирического субъекта или субъектов. Кант сам различает трансцендентальный субъект от эмпирического, но так мало останавливается на этом важнейшем различении, что оно совсем пропадает у него среди безмерного множества схоластических и ни к чему не нужных дистинкций и терминов,— пропадает настолько, что многие позднейшие толкователи и критики неумышленно смешивают двух субъектов, идеализму Канта придают характер эмпирико-психологический и тем превращают всю критическую философию в сплошной абсурд. Только чрез надлежащее развитие идеи о трансцендентальном субъекте основная мысль Канта, что все познаваемые нами предметы и явления суть представления или мысли ума, может получить свой истинный разумный смысл — иначе она сама себя разрушает. Если все, что я могу знать,— все предметы и явления — суть только мои представления, т. е. существуют, лишь поскольку я их мыслю, то и сам я существую лишь в своем собственном представлении или поскольку актуально мыслю о самом себе; а в таком случае все учение Канта о трансцендентальном единстве сознания необходимо оказывается простым petitio principii [11]. Во избежание этого необходимо решительно различать актуальное сознание (эмпирического) субъекта, т. е. его условное и перемежающееся мышление, которое никак не может служить основанием ни для его собственного, ни для чужого бытия, от трансцендентального субъекта, или пребывающего и универсального ума, которого мышление, своими всеобщими и необходимыми формами и категориями, создает и определяет все предметы и явления (а следовательно, и меня самого как явление) совершенно независимо от моих или чьих бы то ни было психологических состояний. Весь познаваемый мир явлений есть

только представление, притом он есть представление моего ума, поскольку мой ум совпадает с умом трансцендентальным (т. е. формально — всегда, материально же — при известных условиях); но этот же самый мир, нисколько не переставая быть представлением (именно трансцендентального субъекта), получает значение внешнего независимого бытия для меня (как субъекта эмпирического), поскольку я нахожу и утверждаю себя как одно из явлений этого мира. Если в области этической я, как практический разум, представляю собою самозаконного создателя нравственного порядка и я же, как чувственное и злое существо, должен подчиняться этому нравственному порядку как внешнему мне закону, то соответственным образом и в сфере познания я, как чистый разум (т. е. поскольку этот разум во мне действует или чрез меня проявляется), создаю, по присущим мне формам и категориям, весь мир явлений, и я же, в качестве эмпирического субъекта входя в состав этого мира, подчиняюсь его законам, или естественному ходу вещей, как внешним и необходимым условиям моего собственного бытия. С этой точки зрения исчезает (в принципе) предполагаемая Кантом бездна между нравственным миром и физическим. Между обоими, т. е., точнее, между положением человека в том и другом, оказывается не только соответствие, но и прямая внутренняя связь. Истина познается эмпирическим умом только формально, точно так же как нравственное добро существует для эмпирической, гетерономной воли только в форме долга. Мир явлений тяготеет над эмпирическим умом как нечто внешнее и непроницаемое, подобно тому как нравственный порядок представляется гетерономной воле как внешний и тягостный закон. Следовательно, для действительного познания истины, как и для действительного нравственного усовершенствования, нам необходимо однородное преобразование: эмпирический ум должен усвоить зиждительную силу ума трансцендентального, и гетерономная воля должна стать самозаконною, т. е. сделать добро предметом собственного бескорыстного стремления. Это двоякое преобразование должно быть, очевидно, нашим собственным делом, т. е. исходить из нашей воли, ставящей себе истину и добро как безусловную цель; таким образом, почин принадлежит нравственному началу в нас, и «примат практического разума» получает с этой точки зрения еще более глубокий смысл, чем в каком его утверждал Кант, за которым, впрочем, останется великая заслуга первого провозвестника в философии безусловной, чистой или автономной нравственности. Его выведение и троякое

определение категорического императива дали этике основание, равное по достоверности аксиомам чистой математики.

Напротив того, сомнительное философское значение имеют его «метафизические первоосновы естественной науки», связанные более словами, чем мыслями, с «критикою чистого разума». Самый важный и трудный вопрос в философской науке о природе есть вопрос о материи; он имеет здесь такое же значение, какое в философской антропологии принадлежит вопросу о свободе воли. В своих «Metaphysische Anfangsgründe[der Naturwissenschaft]» Кант дает ряд определений материи: она есть «подвижное в пространстве», «бытие, наполняющее пространство», «движущая сила», наконец, «субстанция движения». Под всеми этими определениями мог бы подписаться любой догматический философ, хотя бы он был приверженцем материализма (в его динамической разновидности). Как же, однако, относятся эти определения к собственным принципам Канта? Что значат для критической философии слова «бытие, наполняющее пространство»? Ведь пространство есть только воззрительный акт нашего ума, оно не существует само по себе, а только *представляется* нами — каким же образом представление может быть наполнено бытием? Нельзя от этого отделаться общим утверждением, что всю метафизику материи у Канта нужно относить к миру как явлению; понятие явления имеет и у Канта определенное значение актуального *представления*, обусловленного представляющим умом, и нельзя этот термин употреблять как фальшивое клеймо для провезения всякого догматического товара через критическую таможню. С критической точки зрения, когда мы говорим о бытии или существовании чего-либо, мы разумеем одно из трех: или это есть вещь в себе, обладающая подлинным бытием, но совершенно непознаваемая, или это есть явление, т. е. представление в нашем сознании, или, наконец, это есть одно из общих условий всякого представления или явления, т. е. какая-либо априорная форма или категория нашего ума. В каком же из этих трех смыслов бытие приписывается материи? Она не может быть «вещью в себе», ибо тогда она была бы безусловно непознаваема, между тем как, по Канту, она не только познается, но и есть единственный предмет естественнонаучного познания. Но материя не есть также явление или представление, т. е. чувственный предмет, ибо она вовсе не представляется и никаким чувствам не подлежит — нельзя видеть, слышать, осязать материю; наши ощущения относятся к телам, но понятия

материи и тела не тождественны, ибо мы говорим о «материи тел»; далее, мы различаем психические явления от материальных, следовательно, материя есть то, что отличает один род явлений от других, а не одно из явлений; она есть общее, единое и пребывающее во всех явлениях второго рода; Кант определяет ее, наконец, как силу, но сила есть не явление, а причина явлений,— одним словом, она сводится в конце концов к признакам рассудочно-мыслимым, а не чувственно представляемым. Итак, остается признать материю одним из умственных условий нашего познания или мира явлений; но она не может быть сведена к одной из их воззрительных форм: как наполняющая пространство и пребывающая во времени, она не есть ни пространство, ни время, следовательно, для нее остается только область рассудочных категорий. И в самом деле, ее легко свести, как это отчасти делает и сам Кант, к категориям реальности, субстанции, причинности и необходимости. Но что же это значит с точки зрения критической философии? Из того, что мы мыслим нечто как субстанцию, не следует, чтобы это было подлинною субстанцией помимо нашего мышления; иначе и душа была бы такой субстанцией, что решительно отвергается Кантом как «паралогизм» в его критике рациональной психологии. Значит, и материя не есть субстанция, а только наша мысль о субстанции; но тогда это будет в сущности идеализм Беркли, от которого Кант всегда так усердно открещивается. Чтобы избежать его с этой стороны, он делает некоторые глухие указания на материю как на первоначальную основу (или причину) тех чувственных *данных* (ощущений), которые независимы от нашего ума и составляют материал его построений. Но такой взгляд, если остановиться на нем серьезно, делал бы, во-1-х, материю вещью в себе, во-2-х, создавал бы из категории причинности способ действительного познания этой вещи в себе (поскольку материя познавалась бы тогда как подлинная причина, производящая наши ощущения), что противоречит самому существу критической философии, и, наконец, в-3-х, такой взгляд совершенно несогласен с действительным психофизиологическим генезисом нашего чувственного познания. Несомненно, в самом деле, что наши ощущения — зрительные, слуховые, осязательные и т. д.— вызываются вовсе не какими-то вещами в себе, а известными, определенными явлениями, т. е. созданиями ума. Правда, с точки зрения Канта, здесь выходит нечто необъяснимое и даже прямо нелепое: те ощущения, из которых наш ум создает явления, оказываются обусловленными действием этих самых явлений. Так, несомненно,

что явление солнца с его лучами создается нашим умом из зрительных ощущений, а сами эти ощущения столь же несомненно происходят не от чего иного, как от действия этих самых солнечных лучей на наши зрительные органы. Единственный способ выйти из этого ложного круга, не впадая в наивный реализм, есть тот, на который я выше намекал,— именно последовательное развитие идеи о трансцендентальном субъекте в его отличии и взаимоотношении с субъектом эмпирическим; тут и материя нашла бы себе законное и приличное место.

Вопрос о свободе воли (с метафизической его стороны) решается у Канта так же неудовлетворительно, как и вопрос о материи. Различение между умопостигаемым характером, т. е. нами как существом самим в себе, и характером эмпирическим, т. е. нами как явлением, бесполезно для действительного объяснения. Утверждение, что умопостигаемый характер есть свободная причина эмпирического или свободно создает этот последний независимо от времени, не имеет мыслимого содержания. Понятие создания сводится к понятию временного происшествия; когда я говорю, что нечто создано хотя бы непосредственным и мгновенным творчеством, я разумею по крайней мере два последовательных момента времени: первый, когда этого созданного еще не было, и второй, когда оно явилось; то же должно сказать и о понятии акта. Свобода воли на этой почве есть не только нечто непознаваемое, но и нечто немыслимое; вообще противоположение, которое делает здесь Кант между мышлением и познанием, совершенно неверно. Конечно, не всякая мысль есть познание, но всякая *достоверная* мысль непременно есть познание; если мы имеем достаточное основание утверждать, что известная мысль достоверна, то мы тем самым утверждаем за нею не субъективное только, но и объективное значение,— утверждаем, что чрез нее познается истина, и, следовательно, приписываем ей характер познания. То, что есть только мысль, а не познание, относится к одной возможности, а не к действительности предметов. Между тем Кант старается вывести свободу воли как нечто действительное и достоверное; но в таком случае она познаваема (именно познается как истина), а таковою она по принципам Канта быть не может. Столь же неосновательно различение между суждениями рефлектирующими и определяющими, введенное Кантом в «критику способности суждения» для объяснения прекрасного и целесообразного. О нем не было помину, когда Кант разбирал природу познания; тогда суждения разделялись на синтетические и аналитические, априорные и

апостериорные. Новое деление изобретено наивнейшим образом, когда представилась надобность оградить предвзятую мысль от явного противоречия с действительностью. В природе мы находим связь явлений по целям именно в организмах; отсюда прямой аналитический вывод, что мы познаем не только механическую причинность, но также и целесообразность. Если мы в действительности открываем связь явлений по целям, то, значит, цели могут быть предметом нашего познания: ab esse ad posse [12] valet consequentia. Но Кант рассуждает иначе: так как он (в «Критике чистого разума» и в «Metaphysische Anfangsgr [ünde der Naturwissenschaft]» утверждал, что предметом познания может быть только механическая причинность, то, значит, естественная целесообразность (в достоверности которой он, впрочем, нисколько не сомневается) не может быть предметом познания. Что же она такое? Пусть будет она предметом *рефлексии*, и ради этого пусть суждения делятся на определяющие (для механической причинности) и рефлектирующие (для целесообразности). Так опасны предвзятые мысли даже для великих критических умов. Впрочем, изобретение ad hoc искусственных терминов есть вообще одна из слабостей Канта. Весьма часто, ради симметрии в каком-нибудь частном и совершенно ненужном подразделении понятий, он изобретает особое слово, которое затем остается без всякого употребления, встречаясь только один этот раз? Вместе с тем Кант впадает в другую, еще более неудобную крайность: один и тот же, иногда весьма важный термин он употребляет в различных и даже противоположных смыслах. Таково, между прочим, его употребление терминов «разум», «метафизика», «опыт». «Разум» имеет у него три главных смысла: во-1-х, это есть, в отличие от рассудка, специальная способность образования идей; во-2-х, разум (теоретический), включая сюда и рассудок, и чувственное восприятие, обозначает всю сферу нашей познавательной и мыслительной деятельности, и выделение из всей этой сферы чистых или априорных элементов составляет в этом смысле «критику чистого разума»; в-3-х, наконец, разум (практический) обозначает самоопределяющуюся волю. Под метафизикой Кант разумеет, с одной стороны, запредельное (трансцендентное) и, следовательно, незаконное и мнимое употребление ума для познания сущностей или вещей самих в себе: души, мира, Бога, а, с другой стороны, тем же термином он обозначает априорное и совершенно законное познание явлений со стороны их общих определяющих условий или законов — такова метафизика природы, основанная на критике чистого

разума; наконец, метафизикой же Кант называет систему априорных определений нравственности, имеющих не познавательный, а только практически обязательный характер (метафизика нравов). Под опытом Кант разумеет, с одной стороны, то, что есть данное в познании, независимое от нашего ума, а, с другой стороны, напротив, опыт есть произведение нашего ума, построение, которое он делает из чувственных данных, посредством своих априорных форм и категорий.

Все недостатки содержания и изложения у Канта не могут затмить его великих заслуг. Он поднял общий уровень философского мышления; основной вопрос гносеологии поставлен им на новую почву и в принципе решен удовлетворительно; он сделал навсегда невозможным в философии наивное признание пространства и времени за самостоятельные реальности или за готовые свойства вещей; он утвердил безусловный примат практического разума или нравственной воли, как предваряющего условия должной действительности; он дал безукоризненные и окончательные формулы нравственного принципа и создал чистую или формальную этику, как науку столь же достоверную, как чистая математика; наконец, своим диалектическим разбором старой догматической метафизики он освободил ум человеческий от грубых и недостойных понятий о душе, мире и Боге и тем вызвал потребность в более удовлетворительных основаниях для наших верований; в особенности своею критикою псевдорациональной схоластики в области теологии он оказал истинной религии услугу, в значительной степени искупающую односторонность его собственного морально-рационалистического толкования религиозных фактов.

Место, занимаемое Кантом в историко-логическом развитии новой философии, указано мною в статье *Гегель* [13]. Философия Канта (в особенности «Крит[ика] чист[ого] разума») произвела сильнейшее движение умов и вызвала необъятную литературу. Но безусловных последователей у Канта нашлось сравнительно немного. Это достаточно объясняется тем, что некоторые из главнейших вопросов, выдвинутых на первый план «Критикою чистого разума», оставлены самим Кантом или без всякого решения, или с решением двусмысленным, что требовало дальнейшей самостоятельной работы мысли. Из строгих кантианцев более замечательны: Иог. Шульц, которого толкования критики чистого разума вполне одобрены Кантом, Л. Г. Якоб и К. Х. Э. Шмид, издавшие несколько филос[офских] учебников по Канту, К. Л. Рейнгольд («Письма о философии

Канта»), при всем своем увлечении новой точкой зрения, должен был отступить от системы учителя и, пытаясь ее исправить, несколько раз менял взгляды. Еще свободнее относился к кантианству великий поэт Шиллер, усвоивший и талантливо развивавший только одну сторону учения, именно идеи о жизни, красоте и искусстве.— Из противников Канта заслуживают упоминания: Гарве (с точки зр[ения] популярной философии XVIII в.), Зелле и Вейсгаупт (с точки зрения Локка), Федер и Тидеман (с точки зр[ения] Локка и отчасти Лейбница), чистые лейбницианцы Эбергард и Шваб, скептик Г. Э. Шульце (в его «Aenesidemus»).

ВРАГ С ВОСТОКА

I

Есть основания думать, что дальняя Азия, столько раз высылавшая опустошительные полчища своих кочевников на христианский мир, готовится в последний раз против него выступить с совершенно другой стороны: она собирается одолеть нас своими культурными и духовными силами, сосредоточенными в китайском государстве и буддийской религии. Но прежде чем такие опасения могут оправдаться, собственно нам, т. е. не всей Европе, а одной России, приходится еще встречать иного, особого восточного врага, более страшного, чем прежние монгольские разорители и чем будущие индийские и тибетские просветители. На нас надвигается Средняя Азия стихийною силою своей пустыни, дышит на нас иссушающими восточными ветрами, которые, не встречая никакого препятствия в вырубленных лесах, доносят вихри песку до самого Киева.

С успехом бороться против этого врага возможно только посредством коренного и систематического преобразования народного хозяйства — задача величайшей сложности, на которой должны сосредоточиться все государственные и общественные силы.

К несчастью, самый факт опасности во всех ее грозных размерах еще очень мало сознается нашим обществом. Между тем само по себе дело настолько ясно, что уже задолго до нынешнего бедствия его можно было предвидеть и предсказывать не на основании каких-нибудь специальных наблюдений и изучений, а просто лишь при внимательном отношении к известным крупным явлениям нашей жизни.

В 1884 г. в одном духовном журнале мне пришлось сделать следующие указания, которые должны бы казаться общими местами, но тогда казались лишь вздорными парадоксами [1]:

«При таком положении дела (говорилось о слабости и дезорганизации наших общественных сил), хотя бы вер-

ховное правительство было воодушевлено самой высокой и святой идеей, оно не нашло бы для ее осуществления пригодных орудий в русском обществе. Самоотверженные исполнители — чернорядовые — всегда найдутся в нашем народе для всякого дела, но где в нашем обществе правящий класс, способный и привыкший к солидарному действию?»

«Между тем такая несостоятельность общества не только печальна в смысле гражданском, но еще самым вредным образом отражается на экономическом положении России. Россия живет земледелием, и по-настоящему весь экономический строй наш должен бы определяться интересами сельскохозяйственными. В теперешней России, при стомиллионном населении, земледелие производится тем же самым способом, как и триста лет тому назад, когда население было вдесятеро меньше. Но если тогда хищническое хозяйство было единственно возможным, то теперь с каждым годом оно становится все более и более опасным. Естественные производительные силы почвы не безразличны — народ рано или поздно съедает землю, если не перейдет от первобытного хищнического хозяйства к искусственному или рациональному. Но нельзя и вообразить себе, чтобы народ сам собою переменил систему хозяйства: а чтобы научить его, необходим обширный класс образованных и умных людей, которые посвятили бы себя этому делу. Такого класса у нас нет. С другой стороны, разумное сельское хозяйство и в материальном отношении есть дело весьма сложное; оно требует деятельной поддержки со стороны промышленности, нуждается в технических изобретениях и открытиях. С этой материальной стороны, так же как и со стороны умственного влияния и руководства, село не живет без города. Сельская жизнь, предоставленная самой себе, неизбежно впадает в рутину и косность: возбуждающее действие принадлежит городу; ему свойственны предприимчивость, почин, изобретательность; этим он должен помогать ему, будучи с ним солидарен в общем интересе — благосостояния страны *. Но и этого у нас нет. Нет у нас предприимчивого, деятельного и сплоченного промышленного класса, который, пользуясь рационально

* Напоминать эти, казалось бы, азбучные истины у нас, к несчастью, необходимо, особенно же было необходимо в то время, когда это писано (1884 г.) и когда в полной силе была у наших демократов, или «народников», проповедь отречения от культуры и упразднения образованного класса. В последнее время, если верить «Русскому богатству» и «Русской мысли», в этом отношении произошел в тех сферах переворот, очевидно, под впечатлением народного бедствия, обнаружившего с полной ясностью всю несостоятельность такого народничества [2].

естественными богатствами страны, помогал бы сельскому хозяйству своей индустрией. Городской (т. е. торгово-промышленный) элемент у нас вообще не связан органически с жизнью земли, не принимает в ней положительного участия: он занят исключительно своими частными выгодами, которые лишь случайно могут совпадать с общим благом. Между тем Россия именно, как огромная сельская страна, имеет величайшую нужду в помощи города с его сосредоточенными силами, материальными и духовными. Этого своего назначения наш городской класс, неустроенный, разрозненный и в общем недостаточно просвещенный, исполнить с успехом не может. Разрастание наших городов (особенно в последние тридцать лет) породило лишь особую полуевропейскую буржуазную цивилизацию с разными искусственными потребностями, только более сложными, но никак не более возвышенными, чем у простого сельского народа. А большая часть нашей промышленности существует для удовлетворения именно этих искусственных, а иногда и отвратительных потребностей. Более вреда, чем пользы, при таких условиях приносят земле и важнейшие механические изобретения, которыми гордится наш век, напр. железные дороги и пароходы. Общая выгода, доставляемая ими всей стране, в настоящее время перевешивается особым вредом, который они причиняют самому земледелию... Железные дороги беспощадно пожирают леса и этим усиленно способствуют гибели нашего земледелия.— Поразительное обмеление наших рек и умножающиеся засухи — это уже не пророчество, а факт. В других странах достаточный запас влаги обеспечивается или близостью моря, или высокими снежными горами. Но мы держимся только лесами и болотами, из которых вытекают и которыми питаются все наши большие реки. И вот, не ограничиваясь истреблением лесов, мы принялись усердно осушать болота» *.

II

Возрастающее иссушение русской почвы и невозможность оставлять земледелие в прежнем виде; необходимость помощи народу со стороны образованного класса не только

---

* «Еврейство и христианский вопрос». М., 1884 (первонач[ально] напеч[атано] в «Православ[ном] Обозр[ении]», стр. 53—55). Здесь эти страницы приведены с некоторыми сокращениями и незначительными стилистическими поправками. На те же факты ссылался я в предисловии к 1-му изданию «Национального вопроса» и в статье «Государственная философия» («Русь», 1885) [3].

для преобразования сельского хозяйства, но и вообще для подъема умственного и культурного уровня народной массы, без чего невозможны и прочные сельскохозяйственные реформы; наконец, неспособность русского общества помочь народу как следует — вот три главных пункта, указанных мною восемь лет тому назад и значение которых теперь так печально обнаружилось. О первом пункте теперь издаются целые книги, и ученые-специалисты стараются передать в общедоступной форме свои исследования и выводы по этому предмету *. Истинность второго пункта признана теперь даже «народниками», которые хоть и анонимно, но весьма решительно отрекаются от антикультурной части всего воззвания **. Только на третий из указанных мною пунктов, несмотря на то что он яснее всех оправдался опытом нынешнего бедствия, продолжают у нас упорно закрывать глаза.

Благодаря опыту этого года можно не только утверждать с уверенностью (как я это делал минувшей осенью), но и доказать с математической достоверностью, что все существенное в деле помощи голодным было сделано правительством; общество, т. е., точнее, частные лица и учреждения, напр. редакции газет, содействовали правительству лишь материально — некоторым додатком к тем суммам, которые были отпущены государственным казначейством на продовольствие нуждающегося населения и на обсеменение полей. Это не было, конечно, лишним, но все-таки это было только додатком, и притом, сравнительно говоря, додатком незначительным. Тут уже вступает в дело простая арифметика. По официальному сообщению, обнародованному в мае месяце, всего было отпущено на продовольствие и обсеменение круглой цифрой сто пятьдесят миллионов — из них около 15, т. е. одна десятая, миллионов — от частной благотворительности, остальное — от казны. Но и из этих пятнадцати миллионов бо́льшая часть была собрана и распределена различными официальными комитетами. А все то, что было сделано помимо этого, представляется не миллионами, а лишь сотнями тысяч. На самые

---

*А до неурожая прошлого года в общей печати, насколько мне известно, только г[-н] Игнатьев указывал (через год после меня) на изменение почвы и климата в России и обстоятельно рассматривал некоторые из ближайших причин этого явления («Русский вестник», 1885), да еще Н. Я. Данилевский мимоходом указал на вредные последствия от осушения Пинских болот с экономической и стратегической точки зрения. Указания этих двух писателей были тогда еще менее замечены, чем мои.

** См. «Русское Богатство», февраль 1892, статья г[-а] В. В. и рецензия на нее в библиографическ[ом] отделе «Русской мысли» (май).

крупные из дел этого рода — столовые Раевского и гр. Л. Толстого — было собрано в России и за границей всего с небольшим 150 тысяч — сумма, которую по совести мог бы единолично пожертвовать любой из наших миллионеров. Таким образом, единственное значительное, по-видимому, из независимых продовольственных предприятий представляет собою лишь одну тысячную долю оказанной народу помощи, а все такие независимые предприятия, вместе взятые, составили едва ли один процент общей суммы, тогда как прямая казенная помощь равняется 90 %, а с присоединением пожертвований, шедших через официальные комитеты,— 90 % *. Конечно, общественное содействие даже в тех скромных размерах и в той элементарной форме, в которой оно проявилось, могло быть только желательным для правительства; но если бы почему-либо государственная власть нашла нужным отказаться и от такого содействия, она могла бы это сделать без всяких существенных затруднений: стоило только к отпущенным уже 135 миллионам прибавить еще 15. Пока задача ограничивается только доставлением средств для продовольствия и обсеменения — все дело в количестве употребляемых на это сумм, и значение помощи определяется единственно арифметикой, которая и показала, что относительно государственного целого наше общество как материальная сила есть только небольшая дробь **. А о таком общественном

---

* В счет 90 %, относимых мною более к казенной, чем к общественной, помощи, по крайней мере наполовину, вошли суммы, добытые посредством официально устроенной лотереи с выигрышами и поступившие в распоряжение Главного комитета. Можно различным образом относиться к этой государственной финансовой мере, но видеть в ней общественную помощь народу ни в каком случае не приходится.

** Из этого вывода нельзя сделать исключения и для таких независимых предприятий, как толстовские столовые. И тут все дело было в том, чтобы на известную сумму денег накормить известное число крестьян, которые при этом были уверены (на основании общего совершенно правильного представления), что их кормит низшее начальство по поручению высшего. Деятельность Льва Толстого, употребившего на помощь народу свою популярность и свой личный труд (несмотря на преклонный возраст), делает величайшую честь ему лично, но значения общественного действия она иметь не могла (чего, конечно, он и не имел в виду). Было бы не согласно с правительственной мудростью отвергать без достаточного основания посильную помощь таких деятелей, пользующихся общим доверием; поэтому нападения некоторых «консервативных» органов остались, как и следовало ожидать, потерянным трудом обвинительного усердия. Но если бы правительство само почему-либо нашло это предприятие для себя нежелательным, оно могло бы устранить его без существенного ущерба для дела, произведя совершенно ничтожный для казначейства расход в полтораста тысяч рублей и назначив своих доверенных лиц для устройства столовых или другого способа прокормления нуждающихся в двух уездах.

содействии, которое не измерялось бы арифметически, которое, не ограничиваясь ближайшей продовольственной задачей в голодный год (что наилучшим образом могло исполнить и действительно с успехом исполнило само правительство), отнеслось бы к народному бедствию не со стороны его острых симптомов, а со стороны его общих и постоянных причин,— о таком общественном содействии начались только смутные разговоры и скоро замолкли.

Но если наше общество оказалось пока неспособным на какое-нибудь серьезное действие, чтобы помочь народу в его беде, то для общественного сознания минувший год прошел недаром. По крайней мере в литературе, в книгах начинают приступать к делу с настоящего конца. В этом отношении недавно вышедшие труды А. С. Ермолова * и проф. В. В. Докучаева имеют большое значение. Благодаря им первый и основной из указанных мною пунктов перестает быть личным мнением, выступает как признанный компетентными людьми факт. Согласные выводы известного сельского хозяина и экономиста, с одной стороны, и столь же известного естествоиспытателя — с другой, достаточно оправдывают безошибочность прежних указаний на размеры и характер грозящей нам беды.

III

Прежде чем толковать о том, как и чем помочь народу (сверх временной благотворительной помощи, которая во всяком случае обязательна), необходимо выяснить и установить в общественном сознании тот факт, что грозящая нашей земле, а в некоторой мере уже наступившая беда не есть частное и случайное явление, а роковое следствие общего (обнимающего по крайней мере бо́льшую половину России) стихийного процесса, который несомненно был ускорен беспечно-хищническим отношением населения к природе (вырубание лесов), а также некоторыми благонамеренными, но необдуманными предприятиями (осушение болот), но который теперь уже не может быть остановлен одними охранительными мерами.

Медленно накоплявшиеся изменения климата и почвы, заметные и прежде отдельным более внимательным наблюдателям, достигли в настоящее время результата такой величины, которая бросается в глаза всем, переступает, так

* Сочинение «Неурожай и народное бедствие» вышло анонимно, но проф. Докучаев, делая из него выписки и споря (по одному частному пункту) с его автором, прямо называет его по имени, которое, впрочем, и прежде не было секретом.

сказать, порог общественного сознания. Бедственные явления, обнаружившиеся в прошлом году и бывшие следствием предыдущего постепенного процесса, сами становятся важным фактором для дальнейшего развития этого процесса, который теперь будет совершаться на наших глазах гораздо быстрее и заметнее прежнего.

«Под влиянием почти двухлетней засухи,— пишет А. С. Ермолов,— земля высохла не только с поверхности, но и в глубине. Повсеместно почти понизился весьма значительно уровень грунтовых вод. Иссякли во многих местах самые обильные источники, многие заводы и фабрики в районе черноземной полосы вынуждены были прекратить производство за совершенным оскудением колодцев, питавших их паровики. В течение не только лета, но даже зимы многие железнодорожные станции оставались без воды, и потребовался развоз воды по линии целыми поездами. Множество прудов, озер и болот пересохло до дна. Мелководье в реках Волге, Доне, Днепре и т. п., не говоря уже о их второстепенных притоках, в течение двух последних лет было так велико, что навигация могла продолжаться только с громадными затруднениями, а местами и совершенно прекращалась. Множество садов, множество лесных насаждений погибло безвозвратно. Многие сотни десятин земли были сплошь занесены песками. Земля почти повсеместно просохла на такую глубину, что даже во время дождей влажность не могла проникнуть с поверхности до подпочвенного слоя,— корни, распространяющиеся в этом слое, оставались неувлажненными, вследствие чего растения не оживали даже при дождях. Одним словом — вода ушла, и создались для русского земледелия, в пределах нашей некогда богатейшей черноземной полосы, условия самого угрожающего свойства. Дальнейший исход этого ужасного положения, подобного которому никто в России не запомнит, пока предвидеть невозможно, но уже и теперь есть основание ожидать, что это страшное бедствие одним настоящим годом не ограничится, если только земля, глубоко иссушенная за целый ряд последних лет, не запасается достаточным количеством влаги к весне будущего года» *.

Последняя оговорка почтенного автора (писавшего раньше весны) оказывается, к несчастью, слишком оптимистической. Хотя нынешней весной половодье было вообще значительное, тем не менее не только в южной поло-

* «Неурожай и народное бедствие». СПб., 1892, стр. 10—11. Курсив мой.

вине России, вовсе обнаженной от лесов, но и в тех местах, например, где я теперь пишу (граница Московского и Звенигородского уездов), с половины мая земля настолько суха, что после значительных дождей сырость сохраняется лишь несколько часов, а на другой день не остается никакого следа влаги. Этому кроме состояния почвы способствуют, конечно, сильные ветры, не прекращающиеся с мая месяца и переходящие иногда в бурю и ураган.

Указавши далее, что в то время, как бóльшая часть России изнывала от засухи, северный и западный край ее страдал от избытка влаги (что, как известно, повторяется и нынешним летом), наш автор продолжает: «Можно было бы подумать, что вся влага ушла с центра и востока России на запад и на север, что совершился в природе какой-то небывалый переворот, который нарушил нормальные метеорологические условия этих местностей и грозит гибелью целой обширной части государства, на которую надвигаются зной и сушь бесплодных среднеазиатских степей. Так по крайней мере думают уже и теперь многие из наших сельских хозяев, и, если это опасение и может пока еще казаться преувеличенным, во всяком случае настоящее положение нашей черноземной полосы так серьезно и будущее ее так страшно, что должно остановить на себе самое серьезное внимание и правительства, и науки, и самих сельских хозяев, для которых дальнейший исход этого положения составляет, можно сказать, вопрос жизни и смерти». «Если, как указано выше, метеорологические условия двух последних лет в пределах пострадавшей от неурожая черноземной полосы и могут считаться вполне исключительными, то нельзя тем не менее не признать, что и в обычные, вполне нормальные годы условия эти представляются во многих отношениях неблагоприятными для земледелия. Кроме того, есть много данных, указывающих на то, что условия эти в последнее время год от года ухудшаются...» *

Автор указывает на следующие климатические особенности черноземной полосы, становящиеся с каждым годом все более резкими и неблагоприятными в сельскохозяйственном отношении. Так как число дней с осадками гораздо менее значительно в пределах черноземной области, чем вне ее, то на каждый день с осадками приходится гораздо более ниспадающей влаги, вследствие чего дожди имеют здесь крайне неблагоприятный для растительности характер ливней. При таких ливнях выпадающая в чрез-

* Там же, стр. 12. Курсив мой.

мерном изобилии влага не успевает впитываться в почву, и значительная часть ее стекает в овраги и реки, пропадая без всякой пользы для растительности и для самой почвы.

«Летняя температура достигает в пределах черноземного района, в особенности по направлению к юго-востоку, весьма высоких максимумов при чрезвычайной напряженности в то же время тепловых и световых солнечных лучей. Эта высокая температура, а также жгучие юго-восточные ветры, так называемые суховеи, до чрезвычайности усиливают испарение влаги из почвы и весьма неблагоприятно отражаются на полевой культуре. Вероятно, в связи с этими юго-восточными ветрами находятся весьма часто случающиеся в юго-восточной России, губительно действующие на растительность явления, известные под названием захвата, мглы, комохи и т. п., явления, которые имеют последствием несвоевременное созревание хлебов на корню, подсыхание зерна в колосе и вообще чрезвычайно вредно влияют на урожай как в количественном, так еще более в качественном отношениях».

«В весеннее и осеннее время, а в отдельные годы даже и в течение летних месяцев весьма часты быстрые переходы от высокой температуры к низкой, от жаров к холодам, нередко сопровождающиеся гибельными для растительности ночными заморозками. В средней части черноземной полосы от таких заморозков не обеспечен ныне ни один месяц в году, так как в иные годы самые поздние весенние заморозки случаются в первой половине июня, а самые ранние осенние — во второй половине июля».

«Недостаточность в отдельные годы атмосферных ниспадений — в виде дождей летом и снега зимой — в связи с высокой температурой летних месяцев и чрезвычайной сухостью воздуха, обусловливающими сильное испарение влаги из почвы, имеет последствием значительное понижение уровня грунтовых вод, обмеление рек, озер, прудов, высыхание болот, иссякновение источников и т. п. явления, которые в свою очередь отражаются на дальнейшем ухудшении климатических условий описываемого района» *. Рассмотрев в первой главе своего сочинения «Естественные метеорологические условия пострадавшего от неурожая черноземного района», автор в заключение этой главы делает следующий краткий перечень тех фактов, в которых, по мнению большинства сельских хозяев-практиков, вполне наглядно проявляется ухудшение климатических условий этой области.

* Там же, стр. 13—14.

«Более частые и более упорные засухи, которые охватывают бо́льшие, чем прежде, районы и продолжаются долее. Более поздние, чем прежде, весенние и более ранние осенние заморозки, которые нередко теперь губят целые урожаи. Так, весенние заморозки несколько раз в течение последних лет побивали рожь в цвету, чего в старые годы будто бы никогда не наблюдалось. Более сильное и продолжительное, против прежнего, повышение температуры не только в летние, но и в весенние и осенние месяцы. Меньшее количество ниспадающего в зимнее время снега и меньшая вследствие этого высота и постоянство зимнего покрова, имеющего столь важное значение не только для защиты озимых посевов от замерзания, но и для напитания почвы весеннею влагой. Более раннее наступление весны, быстрые переходы от холода к теплу, обусловливающие быстрое же таяние снегов, при частых вслед за тем возвратах холодов. Большое постоянство и большая сила жгучих летних юго-восточных ветров, проникающих из-за Каспия все дальше и дальше в глубь центральной области России» *.

Наблюдения сельских хозяев-практиков могли бы вызвать сомнения и требовать оговорок (которые и делает г[-н] Ермолов), если бы они не находили полного подтверждения со стороны науки. Одновременно с А. С. Ермоловым и совершенно иным путем геологических и естественноисторических исследований проф. В. В. Докучаев приходит к тем же самым выводам относительно роковой опасности, которая грозит нашей земле.

IV

В своей весьма содержательной, хотя и небольшой по объему книжке («Наши степи прежде и теперь». С.-Петербург, 1892), рассмотревши некоторые данные из геологии России вообще и южных степей в особенности, устройство поверхности и воды степей, различные их почвы (чернозем, лесные земли, солонцы и пр.), растительность степей (прерии, степные и плавенные леса, солончаковая растительность), их фауну и климат, проф. Докучаев в последней главе следующим образом резюмирует эти исследования:

«И вековой опыт местных жителей, и ряд научных исследований, произведенных во многих областях южной степной России по различным вопросам естествознания, весьма близко стоящим к гидрологии края, к сожалению,

---

* Там же, стр. 14—15. Курсив мой.

вполне согласно свидетельствуют, что наша черноземная полоса, несомненно, подвергается хотя и очень медленному, но упорно и неуклонно прогрессирующему иссушению. Теперь уже не могут подлежать сомнению следующие факты, в сущности хорошо знакомые огромному большинству обитателей наших степей».

«Благодаря, можно сказать, непомерному, хотя и вполне естественному углублению и расширению наших речных долин, и особенно чрезвычайному развитию разнообразнейших провалов, яров, оврагов и балок, поверхность черноземной полосы России увеличилась по сравнению с прежним состоянием самое меньшее на 25 %, а местами и свыше 50 %; ее когда-то бесконечные равнины превратились во многих местах в холмы, узкие плато и склоны, а площадь различного рода неудобных земель, косогоров, бугров, песков и проч. значительно возросла».

«От века существования, главным образом на водоразделах, нередко одетые древесной растительностью, западины наших степей (различного рода продолговатые, но неоформленные ложбины), блюдце- или тарелкообразные углубления, частью даже небольшие временные озерки, служившие когда-то естественными резервуарами для снеговых и дождевых вод и естественными источниками, питавшими сотни мелких степных речек, теперь в огромном большинстве уничтожены, частью вследствие развития весьма густой сети оврагов, а преимущественно вследствие почти сплошной распашки степей».

«Несомненно, покрывавшие наши девственные степи почти сплошной пеленой более или менее водоупорные горные породы, каковы, напр., гнилистый лёсс, валунные глины и проч. породы, частью удерживавшие воды на поверхности, частью же в самих себе, теперь смыты на громадных площадях южной России, а на поверхность выступили нередко сыпучие пески, рыхлые песчаники, трещиноватые известняки и проч., которые уже не в состоянии задерживать атмосферных вод».

«Как плавенные (во всей южной России), так и чисто степные (в лесостепной области) леса, когда-то покрывавшие упомянутые пески и даже известняки и вообще приречные и приовражные местности, иногда (в лесостепи) на десятки верст в сторону от реки,— леса, защищавшие местность от размыва и ветров, скоплявшие снега, способствовавшие сохранению почвенной влаги, а вероятно, и поднятию горизонта грунтовых вод, охранявшие ключи, озера и реки от засорения, уменьшавшие размеры и удлинявшие продолжительность весенних водополей,—

это, можно сказать, важнейшие, наиболее надежные и верные регуляторы атмосферных вод и жизни наших рек, озер и источников местами уменьшились в 3—5 и более раз. Так, по новейшим возможно точным данным, леса в Полтавском уезде занимали когда-то около 34 % общей площади, а теперь — 7 %; в Роменском — 28 %, а в настоящее время — 9 %; в Лубенском — 30 %; а ныне всего 4 %».

«Огромная часть (во многих местах вся) степи лишилась своего естественного покрова — степной, девственной, обыкновенно очень густой растительности и дерна, задерживавших массу снега и воды и прикрывавших почву от морозов и ветров; а пашни, занимающие теперь во многих местах до 90 % общей площади, уничтожив свойственную чернозему и наиболее благоприятную для удержания почвенной влаги зернистую структуру, сделали его легким достоянием ветра и смывающей деятельности всевозможных вод».

«Все это, даже при сохранении прежнего количества падающих на землю атмосферных осадков *, неизбежно должно было повлечь и действительно повлекло за собою следующие результаты: усиленное испарение степных вод, а вероятно, и увеличение ночного охлаждения степи; уменьшение количества почвенной влаги и понижение уровня грунтовых вод; чрезвычайное усиление водополей (весенних и дождевых) в открытой степи и реках вместе с сокращением их продолжительности и уменьшением количества летнего запаса вод как в реках, так и на степных водоразделах; иссякновение и уничтожение одних источников и заплывание других; энергический, все более и более увеличивающийся смыв плодородных земель со степи и загромождение речных русл, озер и всякого рода западин песком и иными грубыми осадками; наконец, усиление вредного действия восточных и юго-восточных ветров **, знойных, иссушающих растительность и источники летом и холодных, нередко губящих плодовые деревья и посевы зимой и раннею весной».

«Общим и неизбежным результатом всего этого явились более суровые зимы и знойные сухие лета на юге России. Если прибавить к сказанному, что все только что намеченные невзгоды действуют уже века, если присоединить сюда не подлежащий сомнению, хотя и не вполне исследованный факт почти повсеместного выпахивания, а следовательно, и медленного истощения наших почв, в том числе и черно-

---

* Курсив мой.

** Курсив мой.

зема, то для нас сделается вполне понятным, что организм, как бы он ни был хорошо сложен, какими бы высокими природными качествами он ни был одарен, но, раз благодаря худому уходу, неправильному питанию, непомерному труду его силы надорваны, истощены, он уже не в состоянии правильно работать, на него нельзя положиться, он может сильно пострадать от малейшей случайности, которую при другом, более нормальном состоянии он легко бы перенес или во всяком случае существенно не пострадал бы и быстро оправился. Именно как раз в таком надорванном, надломленном, ненормальном состоянии находится наше южное степное земледелие, уже и теперь, по общему признанию, являющееся биржевой игрой, азартность которой с каждым годом, конечно, должна увеличиваться» *.

Роковая и прогрессирующая необеспеченность нашего земледелия, т. е. не только благосостояния, но и самого существования России,— вот огромный факт, просмотренный даже теми людьми, которые радение о благе народа (главным образом земледельческого класса) стараются сделать своею специальностью и привилегией. Теперь, когда острое бедствие неурожая заставляет сельских хозяев и ученых-естествоиспытателей согласно и решительно засвидетельствовать о грозной общей беде, можно бы оставить благонамеренные, но явно не относящиеся к делу разговоры на разные «народнические» темы и обратиться к вопросу первой важности для всего народа (и в широком и в узком смысле этого слова): какими мерами и при каких условиях можно спасти русскую землю не от мнимых супостатов политического, религиозного и экономического свойства, а от действительного и страшного врага — от надвигающейся на нас в Востока пустыни?

---

* Докучаев. «Наши степи», стр. 103—106.

СМЫСЛ ЛЮБВИ

[Статья первая]
(Предварительные замечания)

I

Обыкновенно смысл половой любви полагается в размножении рода, которому она служит средством. Я считаю этот взгляд неверным — не на основании только каких-нибудь идеальных соображений, а прежде всего на основании естественноисторических фактов. Что размножение живых существ может обходиться без половой любви, это ясно уже из того, что оно обходится без самого разделения на полы. Значительная часть организмов как растительного, так и животного царства размножается бесполым образом: делением, почкованием, спорами, прививкой. Правда, высшие формы обоих органических царств размножаются половым способом. Но во-первых, размножающиеся таким образом организмы, как растительные, так отчасти и животные, *могут* также размножаться и бесполым образом (прививка у растений, партеногенезис у высших насекомых), а во-вторых, оставляя это в стороне и принимая как общее правило, что высшие организмы размножаются при посредстве полового соединения, мы должны заключить, что этот половой фактор связан не с размножением вообще (которое может происходить и помимо этого), а с размножением *высших* организмов. Следовательно, смысла половой дифференциации (и половой любви) следует искать никак не в идее родовой жизни и ее размножении, а лишь в идее высшего организма.

Разительное этому подтверждение мы находим в следующем великом факте. В пределах живых, размножающихся исключительно половым образом (отдел позвоночных), чем выше поднимаемся мы по лестнице организмов, тем сила размножения становится меньше, а сила полового влечения, напротив, больше. В низшем классе этого отдела — у рыб — размножение происходит в огромных размерах: зародыши, порождаемые ежегодно каждою самкою, считаются миллионами; эти зародыши оплодотворяются самцом вне тела самки, и способ, каким это делается, не

позволяет предполагать сильного полового влечения. Изо всех позвоночных животных этот хладнокровный класс несомненно более всех размножается и менее всех обнаруживает любовную страсть. На следующей ступени — у земноводных и гадов — размножение гораздо менее значительно, чем у рыб, хотя по некоторым своим видам этот класс не без основания относится Библией к числу существ, кишмя кишащих (*шерец ширцу*) [1]; но при меньшем размножении мы уже находим у этих животных более тесные половые отношения... У птиц сила размножения гораздо меньше не только сравнительно с рыбами, но и сравнительно, наприм., с лягушками, а половое влечение и взаимная привязанность между самцом и самкою достигают небывалого в двух низших классах развития. У млекопитающих — они же живородящие — размножение значительно слабее, чем у птиц, а половое влечение хотя у большинства менее постоянно, но зато гораздо интенсивнее. Наконец, у человека сравнительно со всем животным царством размножение совершается в наименьших размерах, а половая любовь достигает наибольшего значения и высочайшей силы, соединяя в превосходной степени постоянство отношения (как у птиц) и напряженность страсти (как у млекопитающих). Итак, половая любовь и размножение рода находятся между собою *в обратном отношении*: чем сильнее одно, тем слабее другая.

Вообще все животное царство рассматриваемой стороны развивается в следующем порядке. Внизу огромная сила размножения при полном отсутствии чего-нибудь похожего на половую любовь (за отсутствием самого деления на пóлы); далее, у более совершенных организмов, появляется половая дифференциация и соответственно ей некоторое половое влечение — сначала крайне слабое, затем оно постепенно увеличивается на дальнейших степенях органического развития, по мере того как убывает сила размножения (т. е. в прямом отношении к совершенству организации и в обратном отношении к силе размножения), пока наконец на самом верху — у человека — является возможною сильнейшая половая любовь, даже с полным исключением размножения. Но если таким образом на двух концах животной жизни мы находим, с одной стороны, размножение без всякой половой любви, а с другой стороны, половую любовь без всякого размножения, то совершенно ясно, что эти два явления не могут быть поставлены в неразрывную связь друг с другом,— ясно, что каждое из них имеет свое самостоятельное значение и что смысл одного не может состоять в том, чтобы быть средством другого.

То же самое выходит, если рассматривать половую любовь исключительно в мире человеческом, где она несравненно более, чем в мире животном, принимает тот индивидуальный характер, в силу которого *именно это* лицо другого пола имеет для любящего безусловное значение как единственное и незаменимое, как цель сама в себе.

II

Тут мы встречаемся с популярною теорией [2], которая, признавая вообще половую любовь за средство родового инстинкта, или за орудие размножения, пытается, в частности, объяснить индивидуализацию любовного чувства у человека как некоторую хитрость или обольщение, употребляемое природою или мировою волей для достижения ее особых целей. В мире человеческом, где индивидуальные особенности получают гораздо больше значения, нежели в животном и растительном царстве, природа (иначе — мировая воля, воля в жизни, иначе — бессознательный или сверхсознательный мировой дух) имеет в виду не только сохранение рода, но и осуществление в его пределах множества возможных частных или видовых типов и индивидуальных характеров. Но кроме этой общей цели — проявления возможно полного разнообразия форм — жизнь человечества, понимаемая как исторический процесс, имеет задачей возвышение и усовершенствование человеческой природы. Для этого требуется не только чтобы было как можно больше различных образчиков человечества, но чтобы являлись на свет *лучшие* его образчики, которые ценны не только сами по себе, как индивидуальные типы, но и по своему возвышающему и улучшающему действию на прочих. Итак, при размножении человеческого рода та сила — как бы мы ее ни называли,— которая двигает мировым и историческим процессом, заинтересована не в том только, чтобы непрерывно нарождались человеческие особи по роду своему, но и в том, чтобы нарождались *эти* определенные и по возможности значительные индивидуальности. А для этого уже недостаточно простого размножения путем случайного и безразличного соединения особей разного пола: для индивидуально-*определенного* произведения необходимо сочетание индивидуально-*определенных* производителей, а следовательно, недостаточным является и общее половое влечение, служащее воспроизведению рода у животных. Так как в человечестве дело идет не только о произведении потомства вообще, но и о произведении *этого* наиболее пригодного для мировых целей потомства и так

как данное лицо может произвести это требуемое потомство не со всяким лицом другого пола, а лишь с одним определенным, то это одно и должно иметь для него особую притягательную силу, казаться ему чем-то исключительным, незаменимым, единственным и способным дать высшее блаженство. Вот это-то и есть та индивидуализация и экзальтация полового инстинкта, которою человеческая любовь отличается от животной, но которая, как и та, возбуждается в нас чуждою, хоть, может быть, и высшею силою для ее собственных, посторонних нашему личному сознанию целей,— возбуждается как иррациональная роковая страсть, овладевающая нами и исчезающая как мираж по миновании в ней надобности *.

Если б эта теория была верна, если б индивидуализация и экзальтация любовного чувства имели весь свой смысл, свою единственную причину и цель вне этого чувства, именно в требуемых (для мировых целей) свойствах потомства, то отсюда логически следовало бы, что степень этой любовной индивидуализации и экзальтации или сила любви находится в прямом отношении со степенью типичности и значительности происходящего от нее потомства: чем важнее потомство, тем сильнее должна была бы быть любовь родителей, и, обратно, чем сильнее любовь, связывающая двух данных лиц, тем более замечательного потомства должны бы мы были ожидать от них по этой теории. Если вообще любовное чувство возбуждается мировою волею ради требуемого потомства и есть только *средство* для его произведения, то понятно, что в каждом данном случае сила средства, употребляемого космическим двигателем, должна быть соразмерна с важностью для него достигаемой цели. Чем более мировая воля заинтересована в имеющем явиться на свет произведении, тем сильнее должна она притянуть друг к другу и связать между собою двух необходимых производителей. Положим, дело идет о рождении мирового гения, имеющего огромное значение в историческом процессе. Управляющая этим процессом высшая сила, очевидно, во столько раз более заинтересована этим рождением сравнительно с прочими, во сколько этот мировой гений есть явление более редкое сравнительно с обыкновенными смертными, и, следовательно, на столько же

---

* Я изложил общую сущность отвергаемого мною взгляда, не останавливаясь на второстепенных видоизменениях, которые он представляет у Шопенгауэра, Гартмана и др. В недавно вышедшей брошюре «Основной двигатель наследственности» (М., 1891) Вальтер пытается историческими фактами доказать, что великие люди являются плодом сильной взаимной любви.

должно быть сильнее обыкновенного то половое влечение, которым мировая воля (по этой теории) обеспечивает себе в этом случае достижение столь важной для нее цели. Конечно, защитники теории могут отвергать мысль о точном количественном отношении между важностью данного лица и силою страсти у его родителей, так как эти предметы точного измерения не допускают; но совершенно бесспорно (с точки зрения этой теории), что, если мировая воля *чрезвычайно заинтересована* в рождении какого-нибудь человека, она должна принять *чрезвычайные меры* для обеспечения желанного результата, т. е. по смыслу теории должна возбудить в родителях *чрезвычайно сильную* страсть, способную сокрушить все препятствия к их соединению.

В действительности, однако, мы не находим ничего подобного — никакого соотношения между силою любовной страсти и значением потомства. Прежде всего мы встречаем совершенно необъяснимый для этой теории факт, что самая сильная любовь весьма часто бывает неразделенною и не только великого, но и вовсе никакого потомства не производит. Если вследствие такой любви люди постригаются в монахи или кончают самоубийством, то из-за чего же тут хлопотала заинтересованная в потомстве мировая воля? Но если бы даже пламенный Вертер * и не убил себя, то все-таки его несчастная страсть остается необъяснимою загадкой для теории квалифицированного потомства. Чрезвычайно индивидуализованная и экзальтированная любовь Вертера к Шарлотте показывала (с точки зрения этой теории), что именно с Шарлоттою он должен был произвести особенно важное и нужное для человечества потомство, ради которого мировая воля и возбудила в нем эту необыкновенную страсть. Но как же эта всеведущая и всемогущая воля не догадалась или не смогла подействовать в желанном смысле и на Шарлотту, без участия которой страсть Вертера [3] была вполне бесцельной и ненужной? Для телеологически действующей субстанции love's labor lost [4] есть совершенная нелепость.

Особенно сильная любовь большею частью бывает несчастна, а несчастная любовь весьма обыкновенно ведет к самоубийству в той или другой форме; и каждое из этих многочисленных самоубийств от несчастной любви явно опровергает ту теорию, по которой сильная любовь только затем и возбуждается, чтобы во что бы то ни стало произ-

---

* Здесь и далее я поясняю свое рассуждение примерами преимущественно из великих произведений поэзии. Они предпочтительнее примеров из действительной жизни, так как представляют не отдельные явления, а целые типы.

вести требуемое потомство, которого важность знаменуется силою этой любви, тогда как на самом деле во всех этих случаях сила любви именно исключает самую возможность не только важного, но и какого бы то ни было потомства.

Случаи неразделенной любви слишком обычны, чтобы видеть в них только исключение, которое можно оставить без внимания. Да если б и так, это мало помогло бы делу, ибо и в тех случаях, где особенно сильно любовь является с обеих сторон, она не приводит к тому, что требуется теорией. По теории Ромео и Джульетта должны были бы соответственно своей великой взаимной страсти породить какого-нибудь очень великого человека, по крайней мере Шекспира, но на самом деле, как известно, наоборот: не они создали Шекспира, как следовало бы по теории, а он их, и притом без всякой страсти — путем бесполого творчества. Ромео и Джульетта, как и большинство страстных любовников, умерли, не породив никого, а породивший их Шекспир, как и прочие великие люди, родился не от безумно влюбленной пары, а от заурядного житейского брака (и сам он хотя испытывал сильную любовную страсть, как видно, между прочим, из его сонетов, но никакого замечательного потомства отсюда не произошло). Рождение Христофора Колумба было, может быть, для мировой воли еще важнее, чем рождение Шекспира; но о какой-нибудь особенной любви у его родителей мы ничего не знаем, а знаем о его собственной сильной страсти к донье Беатрисе Энрикэс, и хотя он имел от нее незаконнорожденного сына Диэго, но этот сын ничего великого не сделал, а написал только биографию своего отца, что мог бы исполнить и всякий другой.

Если весь смысл любви в потомстве и высшая сила управляет любовными делами, то почему же вместо того, чтобы стараться о соединении любящих, она, напротив, как будто нарочно препятствует этому соединению, как будто ее задача именно в том, чтобы во что бы то ни стало отнять самую возможность потомства у истинных любовников: она заставляет их по роковому недоразумению закалываться в склепах, топит их в Геллеспонте и всякими другими способами доводит их до безвременной и бездетной кончины. А в тех редких случаях, когда сильная любовь не принимает трагического оборота, когда влюбленная пара счастливо доживает до старости, она все-таки остается бесплодною. Верное поэтическое чутье действительности заставило и Овидия и Гоголя лишить потомства Филимона и Бавкиду, Афанасия Ивановича и Пульхерию Ивановну [5].

Невозможно признать прямого соответствия между си-

лою индивидуальной любви и значением потомства, когда самое существование потомства при такой любви есть лишь редкая случайность. Как мы видели, 1) сильная любовь весьма обыкновенно остается неразделенною; 2) при взаимности сильная страсть приводит к трагическому концу, не доходя до произведения потомства; 3) счастливая любовь, если она очень сильна, также остается обыкновенно бесплодною. А в тех редких случаях, когда необычайно сильная любовь производит потомство, оно оказывается самым заурядным.

Как общее правило, из которого почти нет исключений, можно установить, что особая интенсивность половой любви или вовсе не допускает потомства, или допускает только такое, которого значение нисколько не соответствует напряженности любовного чувства и исключительному характеру порождаемых им отношений.

Видеть смысл половой любви в целесообразном деторождении — значит признавать этот смысл только там, где самой любви вовсе нет, а где она есть, отнимать у нее всякий смысл и всякое оправдание. Эта мнимая теория любви, сопоставленная с действительностью, оказывается не объяснением, а отказом от всякого объяснения.

III

Управляющая жизнью человечества сила, которую одни называют мировой волей, другие — бессознательным духом и которая на самом деле есть Промысл Божий, несомненно, распоряжается своевременным порождением необходимых для ее целей провиденциальных людей, устраивая в длинных рядах поколений должные сочетания производителей ввиду будущих, не только ближайших, но и отдаленнейших, произведений. Для этого провиденциального подбора производителей употребляются самые разнообразные средства, но любовь в собственном смысле, т. е. исключительное индивидуализованное и экзальтированное половое влечение, не принадлежит к числу этих средств. Библейская история с ее истинным глубоким реализмом, не исключающим, а воплощающим идеальный смысл фактов в их эмпирических подробностях,— библейская история дает свидетельство в этом случае, как и всегда, правдивое и поучительное для всякого человека с историческим и художественным смыслом независимо от религиозных верований.

Центральный факт библейской истории, рождение

Мессии, более всякого другого предполагает провиденциальный план в выборе и соединении преемственных производителей, и действительно главный интерес библейских рассказов сосредоточивается на разнообразных и удивительных судьбах, которыми устраивались рождения и сочетания «богоотцев» *. Но во всей этой сложной системе средств, определивших в порядке исторических явлений рождение Мессии, для любви в собственном смысле не было места; она, конечно, встречается в Библии, но лишь как факт самостоятельный, а не как орудие христогонического процесса.— Священная книга не говорит, женился ли Авраам на Саре в силу пламенной любви **, но во всяком случае Провидение ждало, когда эта любовь совершенно остынет, чтобы от столетних родителей произвести дитя веры, а не любви. Исаак женился на Ревекке не по любви, а по заранее составленному решению и плану своего отца. Иаков любил Рахиль, но эта любовь оказывается ненужной для происхождения Мессии. Он должен произойти от сына Иакова — Иуды, который рождается не Рахилью, а не любимою мужем Лией. Для произведения в данном поколении предка Мессии необходимо было соединение Иакова именно с Лией; но, чтобы достигнуть этого соединения, Провидение не возбуждает в Иакове сильной любовной страсти к будущей матери «богородителя» — Иуды; не нарушая свободы сердечного чувства, высшая сила оставляет его любить Рахиль, а для необходимого соединения его с Лией пользуется средством совсем иного рода: своекорыстною хитростью третьего лица — преданного своим семейным и экономическим интересам Лавана. Сам Иуда для произведения дальнейших предков Мессии должен помимо своего прежнего потомства на старости лет соединиться с невесткою своею Тамарой. Так как подобное соединение вовсе не было в порядке вещей и не могло бы произойти при обыкновенных условиях, то цель достигается посредством крайне странного приключения, весьма соблазнительного для поверхностных читателей Библии. Ни о какой любви в этом приключении не может быть и речи.— Не любовь соединяет иерихонскую блудницу Рахаб с пришельцем евреем; она сначала отдается ему

---

* Так называется на церковном языке преимущественно свв. Иоаким и Анна, но и прочие предки Богоматери носят иногда у церковных писателей это название [6].

** По-видимому, это исключается известным приключением в Египте, которое при сильной любви было бы психологически невозможно.

по своей профессии, а потом случайная связь скрепляется ее верою в силу нового Бога и желанием его покровительства для себя и своих. Не любовь сочетала Давидова прадеда, старика Бооза, с молодою моавитянкою Руфью, и не от настоящей глубокой любви, а только от случайной греховной прихоти стареющего владыки родился Саломон [7].

В священной истории, так же как и в общей, половая любовь не является средством или орудием исторических целей; она не служит человеческому роду. Поэтому когда субъективное чувство говорит нам, что любовь есть самостоятельное благо, что она имеет собственную безотносительную ценность для нашей личной жизни, то этому чувству соответствует и в объективной действительности тот факт, что сильная индивидуальная любовь никогда не бывает служебным орудием родовых целей, которые достигаются помимо нее. В общей, как и в священной, истории половая любовь (в собственном смысле) никакой роли не играет и прямого действия на исторический процесс не оказывает: ее положительное значение должно корениться в индивидуальной жизни.

Какой же смысл она имеет здесь?

Статья вторая

I

И у животных, и у человека половая любовь есть высший расцвет индивидуальной жизни. Но так как у животных родовая жизнь решительно перевешивает индивидуальную, то и высшее напряжение этой последней идет лишь на пользу родовому процессу. Не то чтобы половое влечение было лишь средством для простого воспроизведения или размножения организмов, но оно служит для произведения организмов *более совершенных* с помощью полового соперничества и подбора. Такое же значение старались приписать половой любви и в мире человеческом, но, как мы видели, совершенно напрасно. Ибо в человечестве индивидуальность имеет самостоятельное значение и не может быть в своем сильнейшем выражении лишь орудием внешних ей целей исторического процесса. Или, лучше сказать, истинная цель исторического процесса не такого рода, чтобы человеческая личность могла служить для нее лишь страдательным и преходящим орудием.

Убеждение в безотносительном достоинстве человека основано не на самомнении, а также и не на том эмпирическом факте, что мы не знаем другого, более совершенного существа в порядке природы. Безотносительное достоинство человека состоит в несомненно присущей ему абсолютной форме (образе) *разумного* сознания. Сознавая, как и животное, пережитые и переживаемые им состояния, усматривая между ними ту или другую связь и на основании этой связи предваряя умом состояния будущие, человек, *сверх того*, имеет способность оценивать свои состояния, и действия, и всякие факты вообще не только по отношению их к другим единичным фактам, но и ко всеобщим идеальным нормам; его сознание сверх явлений жизни определяется еще *разумом истины*. Сообразуя свои действия с этим высшим сознанием, человек может бесконечно совершенствовать свою жизнь и природу, *не выходя из пределов человеческой формы*. Поэтому-то он и есть высшее существо природного мира и действительный конец мироздательного процесса; ибо помимо Существа, которое само есть вечная и абсолютная истина между всеми другими, то, которое способно познавать и осуществлять в себе истину, есть высшее — не в относительном, а в безусловном смысле. Какое разумное основание можно придумать для создания новых, по существу более совершенных форм, когда есть уже форма, способная к бесконечному самоусовершенствованию, могущая вместить всю полноту абсолютного содержания? С появлением такой формы дальнейший прогресс может состоять только в новых степенях ее собственного развития, а не в смене ее какими-нибудь созданиями другого рода, другими, небывалыми формами бытия. В этом существенное отличие между космогоническим и историческим процессом. Первый создает (до появления человека) все новые и новые роды существ, причем прежние частию истребляются, как неудачные опыты, частию же вместе с новыми внешним образом сосуществуют и случайно сталкиваются между собой, не образуя никакого *действительного* единства вследствие отсутствия в них общего сознания, которое связывало бы их между собой и с космическим прошлым. Такое общее сознание является в человечестве. В мире животных преемство высших форм от низших, при всей своей правильности и целесообразности, есть факт, для них самих безусловно внешний и чуждый, вовсе для них не существующий: слон и обезьяна ничего не могут знать о сложном процессе геологических и биологических трансформаций, обусловившем

их действительное появление на земле; сравнительно высшая степень развития частного и единичного сознания не означает здесь никакого прогресса в *общем* сознании, которое так же безусловно отсутствует у этих умных животных, как и у глупой устрицы; сложный мозг высшего млекопитающего столь же мало служит для самоосвещения природы в ее целости, как и зачаточные нервные узлы какого-нибудь червя. В человечестве, напротив, чрез повышенное индивидуальное сознание, религиозное и научное, прогрессирует сознание всеобщее. Индивидуальный ум здесь есть не только орган личной жизни, но также орган воспоминания и гадания для всего человечества и даже для всей природы. Тот еврей, который написал: *вот книга рождения неба и земли* (элле тол'дот гашаммаим ве гаарэц) — и далее: *вот книга рождения человека* (зэ сэфер тол'дот гаадам) [8], выражал не только свое личное и народное сознание — через него впервые просияла в мире истина всемирного и всечеловеческого единства *. И все дальнейшие успехи сознания состоят лишь в развитии и воплощении этой истины, им незачем и нельзя выходить из этой *всеобъемлющей* формы: что иное может сделать самая совершенная астрономия и геология, как не восстановить вполне генезис небес и земли; точно так же высшею задачей исторического познания может быть только — восстановить «книгу рождений человека», т. е. генетическую преемственную связь в жизни человечества, и, наконец, наша творческая деятельность не может иметь высшей цели, как воплощать в ощутительных образах это изначала созданное и провозглашенное единство небес, земли и человека. *Вся истина* — положительное единство всего — изначала заложена в живом сознании человека и постепенно осуществляется в жизни человечества с сознательною преемственностью (ибо истина, *не помнящая родства*, не есть истина). Благодаря бесконечной растяжимости и неразрывности своего преемственного сознания человек, оставаясь самим собою, может постигать и осуществлять всю беспредельную полноту бытия, и потому никакие высшие роды существ на смену ему не нужны и невозможны. В пределах своей данной действительности человек есть только часть природы, но он постоянно и последовательно нарушает эти пределы; в своих духовных порождениях — религии и науке, нравственности и художестве — он обна-

* Если скажут, что эти слова боговдохновенны, то это будет не возражение, а только перевод моей мысли на теологический язык.

руживается как центр всеобщего сознания природы, как душа мира, как осуществляющаяся потенция абсолютного всеединства, и, следовательно, выше его может быть только это самое абсолютное в своем совершенном акте, или вечном бытии, т. е. Бог.

II

Преимущество человека перед прочими существами природы — способность познавать и осуществлять истину — не есть только родовая, но и индивидуальная: *каждый* человек способен познавать и осуществлять истину, каждый может стать живым отражением абсолютного целого, сознательным и самостоятельным органом всемирной жизни. И в остальной природе есть истина (или образ Божий), но лишь в своей объективной общности, неведомой для частных существ; она образует их и действует в них и чрез них как роковая сила, как неведомый им самим закон их бытия, которому они подчиняются невольно и бессознательно; для себя самих, в своем внутреннем чувстве и сознании, они не могут подняться над своим данным частичным существованием, они находят себя только в своей особенности, в отдельности от *всего*, следовательно, вне истины; а потому истина или всеобщее может торжествовать здесь только в смене поколений, в пребывании рода и в гибели индивидуальной жизни, не вмещающей в себя истину. Человеческая же индивидуальность именно потому, что она может вмещать в себе истину, не упраздняется ею, а сохраняется и усиливается в ее торжестве.

Но для того чтобы индивидуальное существо нашло в истине — всеединстве — свое оправдание и утверждение, недостаточно с его стороны одного сознания истины — оно должно быть в истине, а первоначально и непосредственно индивидуальный человек, как и животное, не есть в истине: он находит себя как обособленную частицу всемирного целого, и это свое частичное бытие он утверждает в эгоизме как целое для себя, хочет быть всем в отдельности от всего — вне истины. Эгоизм как реальное основное начало индивидуальной жизни всю ее проникает и направляет, все в ней конкретно определяет, а потому его никак не может перевесить и упразднить одно теоретическое сознание истины. Пока живая сила эгоизма не встретится в человеке с другою живою силою, ей противоположною, сознание истины есть только внешнее освещение, отблеск чужого света. Если бы человек

только в этом смысле мог вмещать истину, то связь с нею его индивидуальности не была бы внутреннею и неразрывною; его собственное существо, оставаясь, как животное, вне истины, было бы, как оно, обречено (в своей субъективности) на гибель, сохраняясь только как идея в мысли абсолютного ума.

Истина, как живая сила, овладевающая внутренним существом человека и действительно выводящая его из ложного самоутверждения, называется любовью. Любовь, как действительное упразднение эгоизма, есть действительное оправдание и спасение индивидуальности. Любовь больше, чем разумное сознание, но без него она не могла бы действовать как внутренняя спасительная сила, возвышающая, а не упраздняющая индивидуальность. Только благодаря разумному сознанию (или, что то же, сознанию истины) человек может различать самого себя, т. е. свою истинную индивидуальность, от своего эгоизма, а потому, жертвуя этим эгоизмом, отдаваясь сам любви, он находит в ней не только живую, но и животворящую силу и не теряет вместе со своим эгоизмом и свое индивидуальное существо, а, напротив, увековечивает его. В мире животных вследствие отсутствия у них собственного разумного сознания истина, реализующаяся в любви, не находя в них внутренней точки опоры для своего действия, может действовать лишь прямо, как внешняя для них роковая сила, завладевающая ими как слепыми орудиями для чуждых им мировых целей; здесь любовь является как одностороннее торжество общего, родового над индивидуальным, поскольку у животных их индивидуальность совпадает с эгоизмом в непосредственности частичного бытия, а потому и гибнет вместе с ним.

III

Смысл человеческой любви вообще есть *оправдание и спасение индивидуальности чрез жертву эгоизма.* На этом общем основании мы можем разрешить и специальную нашу задачу: объяснить смысл половой любви. Недаром же половые отношения не только называются любовью, но и представляют, по общему признанию, любовь по преимуществу, являясь типом и идеалом всякой другой любви (см. Песнь песней, Апокалипсис).

Ложь и зло эгоизма состоят вовсе не в том, что этот человек слишком высоко себя ценит, придает себе безусловное значение и бесконечное достоинство: в этом он прав, потому что всякий человеческий субъект как

самостоятельный центр живых сил, как потенция (возможность) бесконечного совершенства, как существо, могущее в сознании и в жизни своей вместить абсолютную истину,— всякий человек в этом качестве имеет безотносительное значение и достоинство, есть нечто безусловно незаменимое и слишком высоко оценить себя не может (по евангельскому слову: что́ даст человек в обмен за душу свою? [9]). Непризнание за собою этого безусловного значения равносильно отречению от человеческого достоинства; это есть основное заблуждение и начало всякого неверия: он так малодушен, что даже в самого себя верить не в силах,— как может он поверить во что-нибудь другое? Основная ложь и зло эгоизма не в этом абсолютном самосознании и самооценке субъекта, а в том, что, приписывая себе по справедливости безусловное значение, он несправедливо отказывает другим в этом значении; признавая себя центром жизни, каков он и есть в самом деле, он других относит к окружности своего бытия, оставляет за ними только внешнюю и относительную ценность.

Разумеется, в отвлеченном, теоретическом сознании всякий человек, не помешавшийся в рассудке, всегда допускает полную равноправность других с собою; но в сознании жизненном, в своем внутреннем чувстве и на деле, он утверждает бесконечную разницу, совершенную несоизмеримость между собою и другими: он сам по себе есть все, они сами по себе — ничто. Между тем именно при таком исключительном самоутверждении человек и не может быть в самом деле тем, чем он себя утверждает. То безусловное значение, та абсолютность, которую он вообще справедливо за собою признает, но несправедливо отнимает у других, имеет сама по себе лишь потенциальный характер — это только возможность, требующая своего осуществления. Бог *есть* все, т. е. обладает в одном абсолютном акте всем положительным содержанием, всею полнотою бытия. Человек (вообще и всякий индивидуальный человек в частности), будучи фактически только *этим*, а не *другим*, может *становиться* всем, лишь снимая в своем сознании и жизни ту внутреннюю грань, которая отделяет его от другого. «Этот» может быть «всем» только *вместе с другими*, лишь вместе с другими может он осуществить свое безусловное значение — стать нераздельною и незаменимою частью всеединого целого, самостоятельным живым и своеобразным органом абсолютной жизни. Истинная индивидуальность есть некоторый определенный образ всеединства, некото-

рый определенный способ восприятия и усвоения себе всего другого. Утверждая себя вне всего другого, человек тем самым лишает смысла свое собственное существование, отнимает у себя истинное содержание жизни и превращает свою индивидуальность в пустую форму. Таким образом, эгоизм никак не есть самосознание и самоутверждение индивидуальности, а напротив — самоотрицание и гибель.

Метафизические и физические, исторические и социальные условия человеческого существования всячески видоизменяют и смягчают наш эгоизм, полагая сильные и разнообразные преграды для обнаружения его в чистом виде и во всех ужасных его последствиях. Но вся эта сложная, Провидением предопределенная, природою и историей осуществляемая система препятствий и коррективов оставляет нетронутою самую основу эгоизма, постоянно выглядывает из-под покрова личной и общественной нравственности, а при случае проявляется и с полною ясностью. Есть только одна сила, которая может изнутри, в корне, подорвать эгоизм, и действительно его подрывает, именно любовь, и главным образом любовь половая. Ложь и зло эгоизма состоят в исключительном признании безусловного значения за собою и в отрицании его у других; рассудок показывает нам, что это неосновательно и несправедливо, а любовь прямо фактически упраздняет такое несправедливое отношение, заставляя нас не в отвлеченном сознании, а во внутреннем чувстве и жизненной воле признать для себя безусловное значение другого. Познавая в любви истину другого не отвлеченно, а существенно, перенося на деле центр своей жизни за пределы своей эмпирической особности, мы тем самым проявляем и осуществляем свою собственную истину, свое безусловное значение, которое именно и состоит в способности переходить за границы своего фактического феноменального бытия, в способности жить не только в себе, но и в другом.

Всякая любовь есть проявление этой способности, но не всякая осуществляет ее в одинаковой степени, не всякая одинаково радикально подрывает эгоизм. Эгоизм есть сила не только реальная, но основная, укоренившаяся в самом глубоком центре нашего бытия и оттуда проникающая и обнимающая всю нашу действительность,— сила непрерывно действующая во всех частностях и подробностях нашего существования. Чтобы настоящим образом подорвать эгоизм, ему необходимо противупоставить такую же конкретно-определенную и все наше су-

щество проникающую, все в нем захватывающую любовь. То другое, которое должно освободить из оков эгоизма нашу индивидуальность, должно иметь соотношение со всею этою индивидуальностью, должно быть таким же реальным и конкретным, вполне объектированным субъектом, как и мы сами, и вместе с тем должно во всем отличаться от нас, чтобы быть действительно другим, т. е., имея все то существенное содержание, которое и мы имеем, иметь его другим способом или образом, в другой форме, так, чтобы всякое проявление нашего существа, всякий жизненный акт встречали в этом другом соответствующее, но неодинаковое проявление, так, чтобы отношение одного к другому было полным и постоянным обменом, полным и постоянным утверждением себя в другом, совершенным взаимодействием и общением. Тогда только эгоизм будет подорван и упразднен не в принципе только, а во всей своей конкретной действительности. Только при этом, так сказать химическом, соединении двух существ, однородных и равнозначительных, но *всесторонне* различных по форме, возможно (как в порядке природном, так и в порядке духовном) создание нового человека, действительное осуществление истинной человеческой индивидуальности. Такое соединение или по крайней мере ближайшую возможность к нему мы находим в половой любви, почему и придаем ей исключительное значение как необходимому и незаменимому основанию всего дальнейшего совершенствования, как неизбежному и постоянному условию, при котором только человек может действительно быть в истине.

IV

Признавая вполне великую важность и высокое достоинство других родов любви, которыми ложный спиритуализм и импотентный морализм [10] хотели бы заменить любовь половую, мы видим, однако, что только эта последняя удовлетворяет двум основным требованиям, без которых невозможно решительное упразднение самости в полном жизненном общении с другим. Во всех прочих родах любви отсутствует или однородность, равенство и взаимодействие между любящим и любимым, или же всестороннее различие восполняющих друг друга свойств.

Так, в любви мистической предмет любви сводится в конце концов к абсолютному безразличию, поглощающе-

му человеческую индивидуальность; здесь эгоизм упраздняется только в том весьма недостаточном смысле, в каком он упраздняется, когда человек впадает в состояние глубокого сна (с которым в Упанишадах и Веданте сравнивается, а иногда и прямо отождествляется соединение индивидуальной души со всемирным духом). Между живым человеком и мистическою «Бездною»[11] абсолютного безразличия, по совершенной разнородности и несоизмеримости этих величин, не только жизненного общения, но и простой совместности быть не может: если есть предмет любви, то любящего нет — он исчез, потерял себя, погрузился как бы в глубокий сон без сновидений, а когда он возвращается в себя, то предмет любви исчезает и вместо абсолютного безразличия воцаряется пестрое многоразличие действительной жизни на фоне собственного эгоизма, украшенного духовною гордостью. — История знает, впрочем, таких мистиков и целые мистические школы, где предмет любви понимался не как абсолютное безразличие, а принимал конкретные формы, допускавшие живые к нему отношения, но — весьма замечательно — эти отношения получали здесь вполне ясный и последовательно выдержанный характер половой любви...

Любовь родительская — в особенности материнская — и по силе чувства, и по конкретности предмета приближается к любви половой, но по другим причинам не может иметь равного с нею значения для человеческой индивидуальности. Она обусловлена фактом размножения и сменою поколений, с законом, господствующим в жизни животной, но не имеющим или, во всяком случае, не долженствующим иметь такого значения в жизни человеческой. У животных последующее поколение прямо и быстро упраздняет своих предшественников и обличает в бессмысленности их существование, чтобы быть сейчас в свою очередь обличенным в такой же бессмысленности существования со стороны своих собственных порождений. Материнская любовь в человечестве, достигающая иногда до высокой степени самопожертвования, какую мы не находим в любви куриной, есть остаток, несомненно пока необходимый, этого порядка вещей. Во всяком случае несомненно, что в материнской любви не может быть полной взаимности и жизненного общения уже потому, что любящая и любимые принадлежат к разным поколениям, что для последних жизнь — в будущем с новыми, самостоятельными интересами и задачами, среди которых представители прошедшего являются лишь как бледные

тени. Достаточно того, что родители не могут быть для детей целью жизни в том смысле, в каком дети бывают для родителей.

Мать, полагающая всю свою душу в детей, жертвует, конечно, своим эгоизмом, но она вместе с тем теряет и свою индивидуальность, а в них материнская любовь если и поддерживает индивидуальность, то сохраняет и даже усиливает эгоизм.— Помимо этого в материнской любви нет, собственно, признания безусловного значения за любимым, признания его истинной индивидуальности, ибо для матери хотя ее детище дороже всего, но именно только как ее детище, не иначе, чем у прочих животных, т. е. здесь мнимое признание безусловного значения за другим в действительности обусловлено внешнею физиологическою связью.

Еще менее могут иметь притязание заменить половую любовь остальные роды симпатических чувств. Дружбе между лицами одного и того же пола недостает всестороннего формального различия восполняющих друг друга качеств, и если тем не менее эта дружба достигает особенной интенсивности, то она превращается в противуестественный суррогат половой любви. Что касается до патриотизма и любви к человечеству, то эти чувства, при всей своей важности, сами по себе жизненно и конкретно упразднить эгоизм не могут, по несоизмеримости любящего с любимым: ни человечество, ни даже народ не могут быть для отдельного человека таким же конкретным предметом, как он сам. Пожертвовать свою жизнь народу или человечеству, конечно, можно, но создать из себя нового человека, проявить и осуществить истинную человеческую индивидуальность на основе этой экстенсивной любви невозможно. Здесь в реальном центре все-таки остается свое старое эгоистическое *я*, а народ и человечество относятся на периферию сознания как предметы идеальные. То же самое должно сказать о любви к науке, искусству и т. п.

Указавши в немногих словах на истинный смысл половой любви и на ее преимущество перед другими сродными чувствами, я должен объяснить, почему она так слабо осуществляется в действительности, и показать, каким образом возможно ее полное осуществление. Этим я займусь в последующих статьях.

Статья третья

I

Смысл и достоинство любви как чувства состоит в том, что она заставляет нас действительно всем нашим существом признать за другим то безусловное центральное значение, которое, в силу эгоизма, мы ощущаем только в самих себе. Любовь важна не как одно из наших чувств, а как перенесение всего нашего жизненного интереса из себя в другое, как перестановка самого центра нашей личной жизни. Это свойственно всякой любви, но половой любви [12] по преимуществу; она отличается от других родов любви и большей интенсивностью, более захватывающим характером, и возможностью более полной и всесторонней взаимности; только эта любовь может вести к действительному и неразрывному соединению двух жизней в одну, только про нее и в слове Божьем сказано: будут два в плоть едину, т. е. станут одним реальным существом.

Чувство требует такой полноты соединения, внутреннего и окончательного, но дальше этого субъективного требования и стремления дело обыкновенно не идет, да и то оказывается лишь преходящим. На деле вместо поэзии вечного и центрального соединения происходит лишь более или менее продолжительное, но все-таки временное, более или менее тесное, но все-таки внешнее, поверхностное сближение двух ограниченных существ в узких рамках житейской прозы. Предмет любви не сохраняет в действительности того безусловного значения, которое придается ему влюбленной мечтой. Для постороннего взгляда это ясно с самого начала; но невольный оттенок насмешки, неизбежно сопровождающий чужое отношение к влюбленным, оказывается лишь предварением их собственного разочарования. Разом или понемногу пафос любовного увлечения проходит, и хорошо еще, если проявившаяся в нем энергия альтруистических чувств не пропадает даром, а только, потерявши свою сосредоточенность и высокий подъем, переносится в раздробленном и разбавленном виде на детей, которые рождаются и воспитываются для

---

[12] Я называю половой любовью (за неимением лучшего названия) исключительную привязанность (как обоюдную, так и одностороннюю) между лицами разного пола, могущими быть между собою в отношении мужа и жены, нисколько не предрешая при этом вопроса о значении физиологической стороны дела.

повторения того же самого обмана. Я говорю «обман» — с точки зрения индивидуальной жизни и безусловного значения человеческой личности, вполне признавая необходимость и целесообразность деторождения и смены поколений для прогресса человечества в его собирательной жизни. Но собственно любовь тут ни при чем. Совпадение сильной любовной страсти с успешным деторождением есть только случайность, и притом довольно редкая; исторический и ежедневный опыт несомненно показывает, что дети могут быть удачно рождаемы, горячо любимы и прекрасно воспитываемы своими родителями, хотя бы эти последние никогда не были влюблены друг в друга. Следовательно, общественные и всемирные интересы человечества, связанные со сменой поколений, вовсе не требуют высшего пафоса любви. А между тем в жизни индивидуальной этот лучший ее расцвет оказывается пустоцветом. Первоначальная сила любви теряет здесь весь свой смысл, когда ее предмет с высоты безусловного центра увековеченной индивидуальности низводится на степень случайного и легкозаменимого средства для произведения нового, быть может немного лучшего, а быть может немного худшего, но во всяком случае относительного и преходящего поколения людей.

Итак, если смотреть только на то, что обыкновенно бывает, на фактический исход любви, то должно признать ее за мечту, временно овладевающую нашим существом и исчезающую, не перейдя ни в какое дело (так как деторождение не есть собственно дело любви). Но, признавая в силу очевидности, что идеальный смысл любви не осуществляется в действительности, должны ли мы признать его неосуществимым?

По самой природе человека, который в своем разумном сознании, нравственной свободе и способности к самосовершенствованию обладает бесконечными возможностями, мы не имеем права заранее считать для него неосуществимой какую бы то ни было задачу, если она не заключает в себе внутреннего логического противоречия или же несоответствия с общим смыслом вселенной и целесообразным ходом космического и исторического развития.

Было бы совершенно несправедливо отрицать осуществимость любви только на том основании, что она до сих пор никогда не была осуществлена: ведь в том же положении находилось некогда и многое другое, например все науки и искусства, гражданское общество, управление силами природы. Даже и самое разумное сознание, прежде чем стать фактом в человеке, было только смутным и

безуспешным стремлением в мире животных. Сколько геологических и биологических эпох прошло в неудачных попытках создать мозг, способный стать органом для воплощения разумной мысли. Любовь для человека есть пока то же, чем был разум для мира животного: она существует в своих зачатках или задатках, но еще не на самом деле. И если огромные мировые периоды — свидетели неосуществленного разума — не помешали ему наконец осуществиться, то тем более неосуществленность любви в течение немногих сравнительно тысячелетий, пережитых историческим человечеством, никак не дает права заключить что-нибудь против ее будущей реализации. Следует только хорошо помнить, что если действительность разумного сознания явилась в человеке, но не чрез человека, то реализация любви, как высшая ступень к собственной жизни самого человечества, должна произойти не только в нем, но и чрез него.

Задача любви состоит в том, чтобы оправдать на деле тот смысл любви, который сначала дан только в чувстве; требуется такое сочетание двух данных ограниченных существ, которое создало бы из них одну абсолютную идеальную личность.— Эта задача не только не заключает в себе никакого внутреннего противоречия и никакого несоответствия со всемирным смыслом, но она прямо дана нашей духовной природой, особенность которой состоит именно в том, что человек может, оставаясь самим собой, в своей собственной форме вместить абсолютное содержание, стать абсолютной личностью. Но чтобы наполниться абсолютным содержанием (которое на религиозном языке называется вечной жизнью или царствием Божьим), сама человеческая форма должна быть восстановлена в своей целости (интегрирована). В эмпирической действительности человека как такового вовсе нет — он существует лишь в определенной односторонности и ограниченности, как мужская и женская индивидуальность (и уже на этой основе развиваются все прочие различия). Но истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих. Осуществить это единство, или создать истинного человека, как свободное единство мужского и женского начала, сохраняющих свою формальную обособленность, но преодолевших свою существенную рознь и распадение,— это и есть собственная ближайшая задача любви. Рассматривая те условия, которые требуются для ее действительного разрешения, мы убедимся, что только несоблюдение этих условий

приводит любовь ко всегдашнему крушению и заставляет признавать ее иллюзией.

II

Первый шаг к успешному решению всякой задачи есть сознательная и верная ее постановка; но задача любви никогда сознательно не ставилась, а потому никогда и не решалась как следует. На любовь смотрели и смотрят только как на данный факт, как на состояние (нормальное для одних, болезненное для других), которое переживается человеком, но ни к чему его не обязывает; правда, сюда привязываются две задачи: физиологического обладания любимым лицом и житейского с ним союза,— из них последняя налагает некоторые обязанности,— но тут уже дело подчиняется законам животной природы, с одной стороны, и законам гражданского общежития — с другой, а любовь, с начала и до конца предоставленная самой себе, исчезает, как мираж. Конечно, прежде всего любовь есть факт природы (или дар Божий), независимо от нас возникающий естественный процесс; но отсюда не следует, чтобы мы не могли и не должны были сознательно к нему относиться и самодеятельно направлять этот естественный процесс к высшим целям. Дар слова есть также натуральная принадлежность человека, язык не выдумывается, как и любовь. Однако было бы крайне печально, если бы мы относились к нему только как к естественному процессу, который сам собою в нас происходит, если бы мы говорили так, как поют птицы, предавались бы естественным сочетаниям звуков и слов для выражения невольно проходящих чрез нашу душу чувств и представлений, а не делали из языка орудия для последовательного проведения известных мыслей, средства для достижения разумных и сознательно поставленных целей. При исключительно пассивном и бессознательном отношении к дару слова не могли бы образоваться ни наука, ни искусство, ни гражданское общежитие, да и самый язык вследствие недостаточного применения этого дара не развился бы и остался при одних зачаточных своих проявлениях. Какое значение имеет слово для образования человеческой общественности и культуры, такое же и еще большее имеет любовь для создания истинной человеческой индивидуальности. И если в первой области (общественной и культурной) мы замечаем хотя и медленный, но несомненный прогресс, тогда как индивидуальность человеческая с начала исторических времен и доселе оста-

ется неизменной в своих фактических ограничениях, то первая причина такой разницы та, что к словесной деятельности и к произведениям слова мы относимся все более и более сознательно и самодеятельно, а любовь по-прежнему оставляется всецело в темной области смутных аффектов и невольных влечений.

Как истинное назначение слова состоит не в процессе говорения самом по себе, а в том, что говорится,— в откровении разума вещей через слова или понятия, так истинное назначение любви состоит не в простом испытывании этого чувства, а в том, что посредством него совершается,— в деле любви: ей недостаточно чувствовать для себя безусловное значение любимого предмета, а нужно действительно дать или сообщить ему это значение, соединиться с ним в действительном создании абсолютной индивидуальности. И как высшая задача словесной деятельности уже предопределена в самой природе слов, которые неизбежно представляют общие и пребывающие понятия, а не отдельные и преходящие впечатления и, следовательно, уже сами по себе, будучи связью многого воедино, наводят нас на разумение всемирного смысла, подобным же образом и высшая задача любви уже предуказана в самом любовном чувстве, которое неизбежно прежде всякого осуществления вводит свой предмет в сферу абсолютной индивидуальности, видит его в идеальном свете, верит в его безусловность. Таким образом в обоих случаях (и в области словесного познания, и в области любви) задача состоит не в том, чтобы выдумать от себя что-нибудь совершенно новое, а лишь в том, чтобы последовательно проводить далее и до конца то, что уже зачаточно дано в самой природе дела, в самой основе процесса. Но если слово в человечестве развивалось и развивается, то относительно любви люди оставались и остаются до сих пор при одних природных зачатках, да и те плохо понимаются в их истинном смысле.

III

Всем известно, что при любви непременно бывает особенная идеализация любимого предмета, который представляется любящему совершенно в другом свете, нежели в каком его видят посторонние люди. Я говорю здесь о свете не в метафорическом только смысле, дело тут не в особенной только нравственной и умственной оценке, а еще в особенном чувственном восприятии: любящий действительно видит, зрительно воспринимает не то, что

другие. И для него, впрочем, этот любовный свет скоро исчезает, но следует ли отсюда, что он был ложным, что это была только субъективная иллюзия?

Истинное существо человека вообще и каждого человека не исчерпывается его данными эмпирическими явлениями — этому положению нельзя противопоставить разумных и твердых оснований ни с какой точки зрения. Для материалиста и сенсуалиста не менее, чем для спиритуалиста и идеалиста, то, что кажется, не тождественно с тем, что есть, а когда дело идет о двух различных видах кажущегося, то всегда законен вопрос, какой из этих видов более совпадает с тем, что есть, или лучше выражает природу вещей. Ибо кажущееся, или видимость вообще, есть действительное отношение, или взаимодействие, между видящим и видимым и, следовательно, определяется их обоюдными свойствами. Внешний мир человека и внешний мир крота — оба состоят лишь из относительных явлений или видимостей; однако едва ли кто серьезно усомнится в том, что один из этих двух кажущихся миров превосходнее другого, более соответствует тому, что есть ближе к истине.

Мы знаем, что человек кроме своей животной материальной природы имеет еще идеальную, связывающую его с абсолютной истиной или Богом. Помимо материального или эмпирического содержания своей жизни каждый человек заключает в себе образ Божий, т. е. особую форму абсолютного содержания. Этот образ Божий теоретически и отвлеченно познается нами в разуме и через разум, а в любви он познается конкретно и жизненно. И если это откровение идеального существа, обыкновенно закрытого материальным явлением, не ограничивается в любви одним внутренним чувством, но становится иногда ощутительным и в сфере внешних чувств, то тем большее значение должны мы признать за любовью как за началом видимого восстановления образа Божия в материальном мире, началом воплощения истинной идеальной человечности. Сила любви, переходя в свет, преобразуя и одухотворяя форму внешних явлений, открывает нам свою объективную мощь, но затем уже дело за нами: мы сами должны понять это откровение и воспользоваться им, чтобы оно не осталось мимолетным и загадочным проблеском какой-то тайны.

Духовно-физический процесс восстановления образа Божия в материальном человечестве никак не может совершиться сам собой, помимо нас. Начало его, как и всего лучшего в этом мире, возникает из темной для нас

области несознаваемых процессов и отношений; там зачаток и корни дерева жизни, но возрастить его мы должны собственным сознательным действием; для начала достаточно пассивной восприимчивости чувства, но затем необходима деятельная вера, нравственный подвиг и труд, чтобы удержать за собой, укрепить и развить этот дар светлой и творческой любви, чтобы посредством него воплотить в себе и в другом образ Божий и из двух ограниченных и смертных существ создать одну абсолютную и бессмертную индивидуальность. Если неизбежно и невольно присущая любви идеализация показывает нам сквозь эмпирическую видимость далекий идеальный образ любимого предмета, то, конечно, не затем, чтобы мы им только любовались, а затем, чтобы мы силой истинной веры, действующего воображения и реального творчества преобразовали по этому истинному образцу не соответствующую ему действительность, воплотили его в реальном явлении.

Но кто же думал когда-нибудь о чем-нибудь подобном по поводу любви? Средневековые миннезингеры и рыцари при своей сильной вере и слабом разуме успокоивались на простом отождествлении любовного идеала с данным лицом, закрывая глаза на их явное несоответствие. Эта вера была столь же тверда, но и столь же бесплодна, как тот камень, на котором «все в той же позиции» сидел знаменитый рыцарь фон Грюнвалиус «у замка Амалии» [13].

Кроме такой веры, заставлявшей только благоговейно созерцать и восторженно воспевать мнимо воплощенный идеал, средневековая любовь была, конечно, связана и с жаждой подвигов. Но эти воинственные и истребительные подвиги, не имея никакого отношения к вдохновлявшему их идеалу, не могли вести к его осуществлению. Даже тот бледный рыцарь, который совсем отдался впечатлению открывшейся ему небесной красоты, не смешивая ее с земными явлениями, и он вдохновлялся этим откровением лишь на такие действия, которые служили более ко вреду иноплеменников, нежели к пользе и славе «вечноженственного» [14].

Zumen coeli! Sancta rosa!
Восклицал он, дик и рьян,
И как гром его угроза
Поражала мусульман [15].

Для поражения мусульман, конечно, не было надобности иметь «видение, непостижное уму». Но над всем средневековым рыцарством тяготело это раздвоение между

небесными видениями христианства и «дикими и рьяными» силами в действительной жизни, пока наконец знаменитейший и последний из рыцарей, Дон-Кихот Ламанчский, перебивши много баранов и сломав немало крыльев у ветряных мельниц, но нисколько не приблизивши тобосскую коровницу к идеалу Дульцинеи, не пришел к справедливому, но только отрицательному сознанию своего заблуждения; и если тот типичный рыцарь до конца остался верен своему видению и «как безумец умер он», то Дон-Кихот от безумия перешел только к печальному и безнадежному разочарованию в своем идеале.

Это разочарование Дон-Кихота было завещанием рыцарства новой Европе. Оно действует в нас и до сих пор. Любовная идеализация, переставши быть источником подвигов безумных, не вдохновляет ни к каким. Она оказывается только приманкой, заставляющей нас желать физического и житейского обладания, и исчезает, как только эта совсем не идеальная цель достигнута. Свет любви ни для кого не служит путеводным лучом к потерянному раю; на него смотрят как на фантастическое освещение краткого любовного «пролога на небе» [16], которое затем природа весьма своевременно гасит как совершенно ненужное для последующего земного представления. На самом деле этот свет гасит слабость и бессознательность нашей любви, извращающей истинный порядок дела.

IV

Внешнее соединение, житейское и в особенности физиологическое, не имеет определенного отношения к любви. Оно бывает без любви, и любовь бывает без него. Оно необходимо для любви не как ее непременное условие и самостоятельная цель, а только как ее окончательная реализация. Если эта реализация ставится как цель сама по себе прежде идеального дела любви, она губит любовь. Всякий внешний акт или факт сам по себе есть ничто; любовь есть нечто только благодаря своему смыслу, или идее, как восстановление единства или целости человеческой личности, как создание абсолютной индивидуальности. Значение связанных с любовью внешних актов и фактов, которые сами по себе ничто, определяется их отношением к тому, что составляет самое любовь и ее дело. Когда нуль ставится после целого числа, он увеличивает его в десять раз, а когда ставится прежде него, то во столько же уменьшает или раздробляет его, от-

нимает у него характер целого числа, превращая его в десятичную дробь; и чем больше этих нулей, предпосланных целому, тем мельче дробь, тем ближе она сама становится к нулю.

Чувство любви само по себе есть только побуждение, внушающее нам, что мы можем и должны воссоздать целость человеческого существа. Каждый раз, когда в человеческом сердце зажигается эта священная искра, вся стенающая и мучающаяся тварь ждет первого откровения славы сынов Божьих. Но без действия сознательного человеческого духа Божья искра гаснет, и обманутая природа создает новые поколения сынов человеческих для новых надежд.

Эти надежды не исполняются до тех пор, пока мы не захотим вполне признать и осуществить до конца все то, чего требует истинная любовь, что заключается в ее идее. При сознательном отношении к любви и действительном решении исполнить ее задачу прежде всего останавливают два факта, по-видимому осуждающие нас на бессилие и оправдывающие тех, которые считают любовь иллюзией. В чувстве любви по основному его смыслу мы утверждаем безусловное значение другой индивидуальности, а через это и безусловное значение своей собственной. Но абсолютная индивидуальность не может быть преходящей, и она не может быть пустой. Неизбежность смерти и пустота нашей жизни совершенно несовместимы с тем повышенным утверждением индивидуальности своей и другой, которое заключается в чувстве любви. Это чувство, если оно сильно и вполне сознательно, не может примириться с уверенностью в предстоящем одряхлении и смерти любимого лица и своей собственной. Между тем тот несомненный факт, что все люди всегда умирали и умирают, всеми или почти всеми принимается за безусловно непреложный закон (так что даже в формальной логике принято пользоваться этой уверенностью для составления образцового силлогизма: «Все люди смертны; Кай человек; следовательно, Кай смертен»). Многие, правда, верят в бессмертие души; но именно чувство любви лучше всего показывает недостаточность этой отвлеченной веры. Бесплотный дух есть не человек, а ангел; но мы любим человека, целую человеческую индивидуальность, и если любовь есть начало просветления и одухотворения этой индивидуальности, то она необходимо требует сохранения ее как такой, требует вечной юности и бессмертия этого определенного человека, этого в телесном организме воплощенного живо-

го духа. Ангел или чистый дух не нуждается в просветлении и одухотворении; просветляется и одухотворяется только плоть, и она есть необходимый предмет любви. Представлять себе можно все, что угодно, но любить можно только живое, конкретное, а, любя его действительно, нельзя примириться с уверенностью в его разрушении.

Но если неизбежность смерти несовместима с истинной любовью, то бессмертие совершенно несовместимо с пустотой нашей жизни. Для большинства человечества жизнь есть только смена тяжелого механического труда и грубочувственных, оглушающих сознание удовольствий. А то меньшинство, которое имеет возможность деятельно заботиться не о средствах только, но и о целях жизни, вместо этого пользуется своей свободой от механической работы главным образом для бессмысленного и безнравственного времяпровождения. Мне нечего распространяться про пустоту и безнравственность — невольную и бессознательную — всей этой мнимой жизни после ее великолепного воспроизведения в «Анне Карениной», «Смерти Ивана Ильича» и «Крейцеровой сонате» *. Возвращаясь к своему предмету, укажу лишь на то очевидное соображение, что для такой жизни смерть не только неизбежна, но и крайне желательна: можно ли без ужасающей тоски даже представить себе бесконечно продолжающееся существование какой-нибудь светской дамы, или какого-нибудь спортсмена, или карточного игрока?

Несовместимость бессмертия с таким существованием ясна с первого взгляда. Но при большем внимании такую же несовместимость мы должны будем признать и относительно других, по-видимому более наполненных существований. Если вместо светской дамы или игрока мы возьмем, на противоположном полюсе, великих людей, гениев, одаривших человечество бессмертными произведениями или изменивших судьбу народов, то увидим, что содержание их жизни и ее исторические плоды имеют значение лишь как данные раз и навсегда, а при бесконечном продолжении индивидуального существования этих гениев на земле потеряли бы всякий смысл. Бессмертие произведений, очевидно, нисколько не требует

---

* Наше «общество», а в том числе и светские дамы, с восхищением читали эти произведения, в особенности «Крейцерову сонату»; но едва ли хоть одна из них после этого чтения отказалась от какого-нибудь приглашения на бал — так трудно одной моралью, хотя бы и в совершенной художественной форме, изменить реальное действие общественной среды.

и даже само по себе исключает непрерывное бессмертие произведших их индивидуальностей. Можно ли представить себе Шекспира, бесконечно сочиняющего свои драмы, или Ньютона, бесконечно продолжающего изучать небесную механику, не говоря уже о нелепости бесконечного продолжения такой деятельности, какою прославились Александр Великий или Наполеон. Очевидно, что искусство, наука, политика, давая содержание отдельным стремлениям человеческого духа и удовлетворяя временным историческим потребностям человечества, вовсе не сообщают абсолютного, самодовлеющего содержания человеческой индивидуальности, а потому и не нуждаются в ее бессмертии. В этом нуждается только любовь, и только она может этого достигнуть. Истинная любовь есть та, которая не только утверждает в субъективном чувстве безусловное значение человеческой индивидуальности в другом и в себе, но и оправдывает это безусловное значение в действительности, действительно избавляет нас от неизбежности смерти и наполняет абсолютным содержанием нашу жизнь.

Статья четвертая

I

«Дионис и Гадес — одно и то же»,— сказал глубочайший мыслитель древнего мира [17]. Дионис, молодой и цветущий бог материальной жизни в полном напряжении ее кипящих сил, бог возбужденной и плодотворной природы,— то же самое, что Гадес, бледный владыка сумрачного и безмолвного царства отшедших теней. Бог жизни и бог смерти — один и тот же бог. Это есть истина, бесспорная для мира природных организмов. Закипающая в индивидуальном существе полнота жизненных сил не есть его собственная жизнь, это жизнь чужая, жизнь равнодушного и беспощадного к нему рода, которая для него есть смерть. В низших отделах животного царства это вполне ясно; здесь особи существуют только для того, чтобы произвести потомство и затем умереть; у многих видов они не переживают акта размножения, умирают тут же на месте, у других переживают лишь на очень короткое время. Но если эта связь между рождением и смертью, между сохранением рода и гибелью особи есть закон природы, то, с другой стороны, сама природа в своем поступательном развитии все более и более ограни-

чивает и ослабляет этот свой закон; необходимость для особи служить средством к поддержанию рода и умирать по исполнении этой службы остается, но действие этой необходимости обнаруживается все менее и менее прямо и исключительно по мере совершенствования органических форм, по мере возрастающей самостоятельности и сознательности индивидуальных существ. Таким образом, закон тождества Диониса и Гадеса — родовой жизни и индивидуальной смерти,— или, что то же самое, закон противуположности и противоборства между родом и особью, всего сильнее действует на низших ступенях органического мира, а с развитием высших форм все более и более ослабляется; а если так, то с появлением безусловно-высшей органической формы, облекающей индивидуальное существо самосознательное и самодеятельное, отделяющее себя от природы, относящееся к ней как к объекту, следовательно, способное к внутренней свободе от родовых требований,— с появлением этого существа не должен ли наступить конец этой тирании рода над особью? Если природа в биологическом процессе стремится все более и более ограничивать закон смерти, то не должен ли человек в историческом процессе совершенно отменить этот закон?

Само по себе ясно, что, пока человек размножается, как животное, он и умирает, как животное. Но столь же ясно, с другой стороны, и то, что простое воздержание от родового акта нисколько не избавляет от смерти: лица, сохранившие девство, умирают, умирают и скопцы; ни те, ни другие не пользуются даже особенною долговечностью. Это и понятно. Смерть вообще есть дезинтеграция существа, распадение составляющих его факторов. Но разделение полов, не устраняемое их внешним и преходящим соединением в родовом акте,— это разделение между мужеским и женским элементом человеческого существа есть уже само по себе состояние дезинтеграции и начало смерти. Пребывать в половой раздельности — значит пребывать на пути смерти, а кто не хочет или не может сойти с этого пути, должен по естественной необходимости пройти его до конца. Кто поддерживает корень смерти, тот неизбежно вкусит и плода ее. Бессмертным может быть только целый человек, и если физиологическое соединение не может действительно восстановить цельность человеческого существа, то, значит, это ложное соединение должно быть заменено истинным соединением, а никак не воздержанием от всякого соединения, т. е. никак не стремлением удержать in Statu quo [18] разделен-

ную, распавшуюся и, следовательно, смертную человеческую природу.

В чем же состоит и как осуществляется истинное соединение полов? Наша жизнь так далека от истины в этом отношении, что за норму принимается здесь только менее крайняя, менее вопиющая ненормальность. Это нужно еще пояснить, прежде чем идти дальше.

II

В последнее время в психиатрической литературе Германии и Франции появилось несколько специальных книг, посвященных тому, что автор одной из них назвал psychopathia sexualis [19], т. е. разнообразным уклонениям от нормы в половых отношениях. Эти сочинения помимо своего специального интереса для юристов, медиков и самих больных интересны еще с такой стороны, о которой, наверное, не думали ни авторы, ни большинство читателей, а именно в этих трактатах, написанных почтенными учеными, вероятно, безукоризненной нравственности, поражает отсутствие всякого ясного и определенного понятия о норме половых отношений, о том, что и почему есть должное в этой области, вследствие чего и определение уклонений от нормы, т. е. самый предмет этих исследований, оказывается взятым случайно и произвольно. Единственным критерием оказывается обычность или необычность явлений: те влечения и действия в половой области, которые сравнительно редки, признаются патологическими уклонениями, требующими лечения, а те, которые обыкновенны и общеприняты, предполагаются как норма. При этом смешение нормы с обычным уклонением, отождествление того, что должно быть, с тем, что зауряд бывает, доходит здесь иногда до высокого комизма. Так, в казуистической части одного из этих сочинений мы под несколькими нумерами находим повторение следующего терапевтического приема: больного заставляют частью настойчивым медицинским советом, преимущественно же гипнотическим внушением, занимать свое воображение представлением обнаженного женского тела или другими непристойными картинами *нормально*-полового характера (sic), и затем лечение признается удавшимся и выздоровление полным, если под влиянием этого искусственного возбуждения пациент начнет охотно, часто и успешно посещать lupanaria [20]... Удивительно, как эти почтенные ученые не были остановлены хотя бы тем простым соображением, что, чем удачнее будет терапия этого

рода, тем легче пациент может быть поставлен в необходимость от одной медицинской специальности обратиться к помощи другой и что торжество психиатра может наделать больших хлопот дерматологу.

Изучаемые в медицинских книгах извращения полового чувства важны для нас как крайнее развитие того самого, что вошло в житейский обиход нашего общества, что считается позволительным и нормальным. Эти необычные явления представляют только в более ярком виде то самое безобразие, которое присуще нашим обычным отношениям в этой области. Это можно было бы доказать рассмотрением всех частных извращений полового чувства; но я надеюсь, что в этом деле мне извинят неполноту аргументации, и позволю себе ограничиться одною более общею и менее отвратительною аномалией области полового чувства. У многих лиц, почти всегда мужского пола, это чувство возбуждается преимущественно, а иногда и исключительно тою или другою частью в существе другого пола (напр., волосы, рука, нога), а то даже внешними предметами — известными частями одежды и т. п. Эта аномалия получила название фетишизма в любви. Ненормальность такого фетишизма состоит, очевидно, в том, что часть ставится на место целого, принадлежность — на место сущности. Но если возбуждающие фетишиста волосы или ноги суть части женского тела, то ведь само это тело во всем своем составе есть только часть женского существа, и, однако же, столь многочисленные любители женского тела самого по себе не называются фетишистами, не признаются сумасшедшими и не подвергаются никакому лечению. В чем же тут, однако, различие? Неужели в том, что рука или нога представляют меньшую поверхность, нежели все тело?

Если по принципу ненормально то половое отношение, в котором часть ставится на место целого, то люди, так или иначе покупающие тело женщин для удовлетворения чувственной потребности и тем самым отделяющие тело от души, должны быть признаны ненормальными в половом отношении, психически больными, фетишистами в любви или даже некрофилами. А между тем эти заживо умирающие любители мертвечины считаются людьми нормальными, и через эту вторую смерть проходит почти все человечество!

Незаглушенная совесть и незагрубелое эстетическое чувство в полном согласии с философским разумением безусловно осуждают всякое половое отношение, основан-

ное на отделении и обособлении низшей, животной сферы человеческого существа от высших. А вне этого принципа невозможно найти никакого твердого критерия для различения между тем, что нормально и что ненормально в половой области. Если потребность в известных физиологических актах имеет право на удовлетворение во что бы то ни стало потому только, что это потребность, то совершенно такое же право на удовлетворение имеет и потребность того «фетишиста в любви», для которого единственным вожделенным предметом в половом отношении оказывается висящий на веревке, только что вымытый и еще не просохший передник *. Если и находить различие между этим чудаком и каким-нибудь хроническим посетителем лупанаров, то, разумеется, это различие будет в пользу фетишиста; влечение к мокрому переднику есть несомненно натуральное, неподдельное, ибо никаких фальшивых мотивов для него придумать невозможно, тогда как многие люди посещают лупанары вовсе не по действительной в том нужде, а из ложных гигиенических соображений, из подражания дурным примерам, под влиянием опьянения и т. п.

Осуждают обыкновенно психопатические проявления полового чувства на том основании, что они не соответствуют естественному назначению полового акта, именно размножению. Утверждать, что свеже вымытый передник или даже поношенный башмак могут служить для произведения потомства, было бы, конечно, парадоксом; но едва ли менее парадоксально будет предположение, что этой цели соответствует институт публичных женщин. «Естественный» разврат, очевидно, так же противен деторождению, как и «противоестественный», так что и с этой точки зрения нет ни малейшего основания считать один из них нормальным, а другой ненормальным. Если же, наконец, стать на точку зрения вреда для себя и других, то, конечно, фетишист, отрезающий пряди волос у незнакомых дам или ворующий у них платки **, наносит ущерб чужой собственности и своей репутации, но можно ли сравнить этот вред с тем, который причиняют несчастные распространители ужасной заразы, составляющей довольно обычное последствие «естественного» удовлетворения «естественной» потребности?

---

* См. у Binet, «Le fétichisme en amour», также Krafft Ebing, «Psychopathia sexnalis» [21].

** См. там же.

III

Все это я говорю не в оправдание противуестественных, а в осуждение мнимо естественных способов удовлетворения полового чувства. Вообще, говоря о естественности или противуестественности, не следует забывать, что человек есть существо сложное и что естественно для одного из составляющих его начал или элементов, может быть противуестественным для другого и, следовательно, ненормальным для целого человека.

Для человека как *животного* совершенно естественно неограниченное удовлетворение своей половой потребности посредством известного физиологического действия, но человек, как существо нравственное, находит это действие противным своей высшей природе и *стыдится* его... Как животному *общественному* человеку естественно ограничивать физиологическую функцию, относящуюся к другим лицам, требованиями социально-нравственного *закона*. Этот закон извне ограничивает и закрывает животное отправление, делает его средством для социальной цели — образования семейного союза. Но существо дела от этого не изменяется. Семейный союз основан все-таки на внешнем материальном соединении полов, он оставляет человека-животное в его прежнем дезинтегрированном, половинчатом состоянии, которое необходимо ведет к дальнейшей дезинтеграции человеческого существа, т. е. к смерти.

Если бы человек сверх своей животной природы был только существом социально-нравственным, то из этих двух противоборствующих элементов — одинаково для него естественных — окончательное торжество оставалось бы за первым. Социально-нравственный закон и его основная объективация — семья вводит животную природу человека в границы, необходимые для родового прогресса, они упорядочивают смертную жизнь, но не открывают пути бессмертия. Индивидуальное существо так же истощается и умирает в социально-нравственном порядке жизни, как если бы оно оставалось исключительно под законом жизни животной. Слон и ворон оказываются даже значительно долговечнее самого добродетельного и аккуратного человека *. Но в человеке кроме животной природы и социально-нравственного закона есть еще третье,

---

* По поводу недавних толков о смерти и страхе смерти [22] нужно заметить, что кроме страха и равнодушия — одинаково недостойных мыслящего и любящего существа — есть и третье отношение — борьба и торжество над смертью. Дело идет не о своей смерти, о которой нравственно и физически здоровые люди, конечно, мало заботятся,

высшее начало — духовное, мистическое или божественное. Оно и здесь, в области любви и половых отношений, есть тот «камень, его же небрегоша зиждущии» и «той бысть во главу угла». Прежде физиологического соединения в животной природе, которое ведет к смерти, и прежде законного союза в порядке социально-нравственном, который от смерти не спасает, должно быть соединение в Боге, которое ведет к бессмертию, потому что не ограничивает только смертную жизнь природы человеческим законом, а перерождает ее вечною и нетленною силою благодати. Этот третий, а в истинном порядке — первый элемент с присущими ему требованиями совершенно *естествен* для человека в его целости как существа, причастного высшему божественному началу и посредствующего между ним и миром. А два низшие элемента — животная природа и социальный закон,— также естественные на своем месте, становятся *противоестественными*, когда берутся отдельно от высшего и полагаются вместо него. В области половой любви противоестественно для человека не только *всякое* беспорядочное, лишенное высшего, духовного освящения удовлетворение чувственных потребностей наподобие животных (помимо разных чудовищных явлений половой психопатии), но так же недостойны человека и противоестественны и те союзы между лицами разного пола, которые заключаются и поддерживаются *только* на основании гражданского закона, исключительно для целей морально-общественных, с устранением или при бездействии собственно духовного, мистического начала в человеке. Но именно такая противоестественная, с точки зрения цельного человеческого существа, перестановка этих отношений и господствует в нашей жизни и признается нормальной, и все осуждение переносится на несчастных психопатов любви, которые только доводят до смешных, безобразных, иногда отвратительных, но большей частию безвредных сравнительно крайностей это самое общепризнанное и господствующее извращение.

а о смерти других, любимых существ, к которой беспристрастное отношение для любящего невозможно (см. Ев. Иоан. XI, 33—38).

Резигнация в этом отношении была бы требованием разума только в том случае, если бы смерть человека была абсолютно неизбежным исходом. Но это всегда лишь предполагают, но никогда не доказывают, и не без причины, ибо доказать это невозможно. Что *при известных условиях* смерть необходима, об этом, конечно, нет спора; но что эти условия суть единственно возможные, что их нельзя изменить и что, следовательно, смерть есть необходимость *безусловная,*— для этого нет даже тени разумного основания.

IV

Те многообразные извращения полового инстинкта, которыми занимаются психиатры, суть лишь диковинные разновидности общего и всепроникающего извращения этих отношений в человечестве,— того извращения, которым поддерживается и увековечивается царство греха и смерти. Хотя все три естественные для человека в его целом отношении или связи между полами, именно связь в животной жизни, или по низшей природе, затем связь морально-житейская, или под законом, и, наконец, связь в жизни духовной, или соединение в Боге,— хотя все эти три отношения существуют в человечестве, но осуществляются противуестественно, именно в отдельности одно от другого, в обратной их истинному смыслу и порядку последовательности и в неравной мере.

На первом месте в нашей действительности является то, что поистине должно быть на последнем,— животная физиологическая связь. Она признается основанием всего дела, тогда как она должна быть лишь его крайним завершением. Для многих здесь основание совпадает с завершением: дальше животных отношений они и не идут; для других на этом широком основании поднимается социально-нравственная надстройка законного семейного союза. Тут житейская средина принимается за вершину жизни, и то, что должно служить свободным, осмысленным выражением во временном процессе вечного единства, становится невольным руслом бессмысленной материальной жизни. А затем, наконец, как редкое и исключительное явление остается для немногих избранных чистая духовная любовь, у которой все действительное содержание уже заранее отнято другими, низшими связями, так что ей приходится довольствоваться мечтательной и бесплодной чувствительностью безо всякой реальной задачи и жизненной цели. Эта несчастная духовная любовь напоминает маленьких ангелов старинной живописи, у которых есть только голова да крылышки и больше ничего. Эти ангелы ничего не делают за неимением рук и не могут двигаться вперед, так как их крылышкам хватает силы только на то, чтобы поддерживать их неподвижно на известной высоте. В таком же возвышенном, но крайне неудовлетворительном положении находится и духовная любовь. Физическая страсть имеет перед собою известное дело, хотя и постыдное; законный союз семейный также исполняет дело пока необходимое, хотя и посредственного достоинства. Но у духовной любви, какою она является

до сих пор, заведомо нет совсем никакого дела, а потому неудивительно, что большинство дельных людей glaubt an keine Liebe oder nimmt's für Poêsie [23].

Эта исключительно духовная любовь есть, очевидно, такая же аномалия, как и любовь исключительно физическая и исключительно житейский союз. Абсолютная норма есть восстановление целости человеческого существа, и, нарушается ли эта норма в ту или другую сторону, в результате во всяком случае происходит явление ненормальное, противуестественное. Мнимо духовная любовь есть явление не только ненормальное, но и совершенно бесцельное, ибо то отделение духовного от чувственного, к которому она стремится, и без того наилучшим образом совершается смертью. Истинная же духовная любовь не есть слабое подражание и предварение смерти, а торжество над смертью, не отделение бессмертного от смертного, вечного от временного, а превращение смертного в бессмертное, восприятие временного в вечное. Ложная духовность есть отрицание плоти, истинная духовность есть ее перерождение, спасение, воскресение.

V

«В день, когда Бог сотворил человека, по образу Божию сотворил его, мужа и жену сотворил их».

«Тайна сия велика есть, аз же глаголю во Христа и во Церковь» [24].

Не к какой-нибудь отдельной части человеческого существа, а к истинному единству двух основных сторон его, мужеской и женской, относится первоначально таинственный образ Божий, по которому создан человек. Как Бог относится к своему творению, как Христос относится к своей Церкви, так муж должен относиться к жене. Насколько общеизвестны эти слова, настолько же смысл их мало разумеется. Как Бог творит вселенную, как Христос созидает Церковь, так человек должен творить и созидать свое женское дополнение. Что мужчина представляет активное, а женщина — пассивное начало, что первый должен образовательно влиять на ум и характер второй — это, конечно, положения азбучные, но мы имеем в виду не это поверхностное отношение, а ту «великую тайну» [25], о которой говорит апостол. Эта великая тайна представляет существенную аналогию, хотя и не тождество, между человеческим и божественным отношением. Ведь уже созидание Церкви Христом различается от творения вселенной Богом как таковым. Бог творит все-

ленную из ничего, т. е. из чистой потенции бытия или пустоты, последовательно наполняемой, т. е. воспринимающей от действия Божия реальные формы умопостигаемых вещей, тогда как Христос созидает церковь из материала, уже многообразно оформленного, одушевленного и в частях своих самодеятельного, которому нужно только сообщить начало новой, духовной жизни в новой, высшей сфере единства. Наконец, человек для своего творческого действия имеет в лице женщины материал, ему самому равный по степени актуализации, перед которым он пользуется только потенциальным преимуществом почина, только правом и обязанностью первого шага на пути к совершенству, а не действительным совершенством. Бог относится к твари, как все к ничему, т. е. как абсолютная полнота бытия к чистой потенции бытия; Христос относится к Церкви, как актуальное совершенство к потенции совершенства, образуемой в действительное совершенство; отношение же между мужем и женой есть отношение двух различно действующих, но одинаково несовершенных потенций, достигающих совершенства только процессом взаимодействия. Другими словами, Бог ничего не получает от твари для себя, т. е. никакого приращения, а все дает ей; Христос не получает от Церкви никакого приращения в смысле совершенства, а все совершенство дает ей, но Он получает от Церкви приращение в смысле полноты Его собирательного тела [26]; наконец, человек и его женское alter ego восполняют взаимно друг друга не только в реальном, но и в идеальном смысле, достигая совершенства только чрез взаимодействие. Человек может зиждительно восстановлять образ Божий в живом предмете своей любви только так, чтобы вместе с тем восстановить этот образ и в самом себе; а для этого он у самого себя силы не имеет, ибо если б имел, то не нуждался бы и в восстановлении; не имея же у себя, должен получить от Бога. Следовательно, человек (муж) есть творческое, зиждительное начало относительно своего женского дополнения не сам по себе, а как посредник или проводник Божественной силы. Собственно, и Христос созидает Церковь не какою-нибудь отдельною своей силою, а тою же творческою силою Божества; но, будучи сам Бог, он обладает этою силой по естеству и actu, мы же — по благодати и усвоению, имея в себе лишь возможность (потенцию) для ее восприятия.

Переходя к изложению основных моментов в процессе осуществления истинной любви, т. е. в процессе интеграции человеческого существа или восстановления в нем

образа Божия, я предвижу недоумение многих: зачем забираться на такие недоступные и фантастические высоты по поводу такой простой вещи, как любовь? Если бы я считал религиозную норму любви фантастическою, то я, конечно, и не предлагал бы ее. Точно так же, если б я имел в виду только *простую* любовь, т. е. обыкновенные, заурядные отношения между полами,— то, что бывает, а не то, что должно быть,— то я, конечно, воздержался бы от всяких рассуждений по этому предмету, ибо, несомненно, эти простые отношения принадлежат к тем вещам, про которые кто-то сказал: нехорошо это делать, но еще хуже об этом разговаривать. Но любовь, как я ее понимаю, есть, напротив, дело чрезвычайно сложное, затемненное и запутанное, требующее вполне сознательного разбора и исследования, при котором нужно заботиться не о простоте, а об истине... Гнилой пень, несомненно, проще многоветвистого дерева, и труп проще живого человека. Простое отношение к любви завершается тем окончательным и крайним упрощением, которое называется смертью. Такой неизбежный и неудовлетворительный конец «простой» любви побуждает нас искать для нее другого, более сложного начала.

VI

Дело истинной любви прежде всего основывается на *вере*. Коренной смысл любви, как было уже показано, состоит в признании за другим существом безусловного значения. Но в своем эмпирическом, подлежащем реальному чувственному восприятию, бытии это существо безусловного значения не имеет: оно несовершенно по своему достоинству и преходяще по своему существованию. Следовательно, мы можем утверждать за ним безусловное значение лишь верою, которая есть уповаемых извещение, вещей обличение невидимых. Но к чему же относится вера в настоящем случае? Что, собственно, значит верить в безусловное, а тем самым и бесконечное значение этого индивидуального лица? Утверждать, что оно само по себе, как такое, в этой своей частности и отдельности обладает абсолютным значением, было бы столь же нелепо, сколько и богохульно. Конечно, слово «обожание» весьма употребительно в сфере любовных отношений, но ведь и слово «безумие» также имеет в этой области свое законное применение. Итак, соблюдая закон логики, не дозволяющей отождествлять противоречащих определений, а также заповедь истинной религии, запрещающую идолопоклонство,

мы должны под верою в предмет нашей любви разуметь утверждение этого предмета как существующего в Боге и в этом смысле обладающего бесконечным значением. Разумеется, это трансцендентное отношение к своему другому, это мысленное перенесение его в сферу Божества предполагает такое же отношение к самому себе, такое же перенесение и утверждение себя в абсолютной сфере. Признавать безусловное значение за данным лицом или верить в него (без чего невозможна истинная любовь) я могу, только утверждая его в Боге, следовательно, веря в самого Бога и в себя как имеющего в Боге средоточие и корень своего бытия. Эта триединая вера есть уже некоторый внутренний акт, и этим актом полагается первое основание к истинному воссоединению человека с его другим и восстановлению в нем (или в них) образа триединого Бога. Акт веры в действительных условиях времени и места есть молитва (в основном, не техническом смысле этого слова). Нераздельное соединение себя и другого в этом отношении есть первый шаг к действительному соединению. Сам по себе этот шаг мал, но без него невозможно ничто дальнейшее и бóльшее.

Так как для Бога, вечного и нераздельного, все есть вместе и зараз, все в одном, то утверждать какое-нибудь индивидуальное существо в Боге — значит утверждать его не в его отдельности, а во всем или, точнее, в единстве всего. Но так как это индивидуальное существо в своей данной действительности не входит в единство всего, существует отдельно, как материально обособленное явление, то предмет нашей верующей любви необходимо различается от эмпирического объекта нашей инстинктивной любви, хотя и нераздельно связан с ним. Это есть одно и то же лицо в двух различных видах или в двух разных сферах бытия — идеальной и реальной. Первое есть пока только идея. Но в настоящей, верующей и зрячей любви мы знаем, что эта идея не есть наше произвольное измышление, а что она выражает *истину* предмета, только еще не осуществленную в сфере внешних, реальных явлений.

Эта истинная идея любимого предмета хотя и просвечивает в мгновения любовного пафоса сквозь реальное явление, но в более ясном виде является сначала лишь как предмет воображения. Конкретная форма этого воображения, идеальный образ, в который я облекаю любимое лицо в данный момент, создается, конечно, мною, но он создается не из ничего, и субъективность этого образа как такого, т. е. являющегося теперь и здесь перед очами моей души, нисколько не доказывает субъективного, т. е. для меня

лишь существующего, характера самого воображаемого предмета. Если для меня, находящегося по сю сторону трансцендентного мира, известный идеальный предмет является только как произведение моего воображения, это не мешает его полной действительности в другой, высшей сфере бытия. И хотя наша реальная жизнь находится вне этой высшей сферы, но наш ум не совсем чужд ей, и мы можем иметь некоторое умозрительное понятие о законах ее бытия. И вот первый, основной закон: если в нашем мире раздельное и изолированное существование есть факт и актуальность, а единство — только понятие и идея, то там, наоборот, действительность принадлежит единству или, точнее, всеединству, а раздельность и обособленность существуют только потенциально и субъективно.

А отсюда следует, что бытие *этого* лица в трансцендентной сфере не есть индивидуальное в смысле здешнего реального бытия. Там, т. е. в истине, индивидуальное лицо есть только луч, живой и действительный, но нераздельный луч одного идеального светила — всеединой сущности. Это идеальное лицо, или олицетворенная идея, есть только индивидуализация всеединства, которое неделимо присутствует в каждой из этих своих индивидуализаций. Итак, когда мы воображаем идеальную форму любимого предмета, то под этою формой нам сообщается сама всеединая сущность. Как же мы должны ее мыслить?

VII

Бог как единый, различая от себя свое другое, т. е. все, что не Он сам, соединяет с собою это все, представляя себе его вместе и зараз, в абсолютно совершенной форме, следовательно, как единое. Это *другое* единство, различное, хотя и неотделимое от первоначального единства Божия, есть относительно Бога единство пассивное, женское, так как здесь вечная пустота[27] (чистая потенция) воспринимает полноту божественной жизни. Но если *в основе* этой вечной женственности лежит чистое ничто, то для Бога это ничто вечно скрыто воспринимаемым от Божества образом абсолютного совершенства. Это совершенство, которое для нас еще только осуществляется, для Бога, т. е. в истине, уже есть действительно. То идеальное единство, к которому стремится наш мир и которое составляет цель космического и исторического процесса, оно не может быть только чьим-нибудь субъективным понятием (ибо чьим

же?), оно истинно есть как вечный предмет любви Божией, как Его вечное другое.

Этот живой идеал Божьей любви, предшествуя нашей любви, содержит в себе тайну ее идеализации. Здесь идеализация низшего существа есть вместе с тем начинающая реализация высшего, и в этом истина любовного пафоса. Полная же реализация, превращение индивидуального женского существа в неотделимый от своего лучезарного источника луч вечной Божественной женственности, будет действительным, не субъективным только, а и объективным воссоединением индивидуального человека с Богом, восстановлением в нем живого и бессмертного образа Божия.

Предмет истинной любви не прост, а двойствен: мы любим, во-первых, то идеальное (не в смысле отвлеченном, а в смысле принадлежности к другой, высшей сфере бытия) существо, которое мы должны ввести в наш реальный мир, и, во-вторых, мы любим то природное человеческое существо, которое дает живой личный материал для этой реализации и которое чрез это идеализуется не в смысле нашего субъективного воображения, а в смысле своей действительной объективной перемены или перерождения. Таким образом, истинная любовь есть нераздельно и *восходящая* и *нисходящая* (amor ascendens и amor descendens, или те две Афродиты, которых Платон хорошо различал, но дурно разделял,— 'Αφροδίτη Οὐρανία и Ἄφροδίτη πάνδημος) [28]. Для Бога Его *другое* (т. е. вселенная) имеет от века образ совершенной Женственности, но Он хочет, чтобы этот образ был не только для Него, но чтобы он реализовался и воплотился для каждого индивидуального существа, способного с ним соединяться. К такой же реализации и воплощению стремится и сама вечная Женственность, которая не есть только бездейственный образ в уме Божием, а живое духовное существо, обладающее всею полнотою сил и действий. Весь мировой и исторический процесс есть процесс ее реализации и воплощения в великом многообразии форм и степеней.

В половой любви, истинно понимаемой и истинно осуществляемой, эта божественная сущность получает средство для своего окончательного, крайнего воплощения в индивидуальной жизни человека, способ самого глубокого и вместе с тем самого внешнего реально-ощутительного соединения с ним. Отсюда те проблески неземного блаженства, то веяние нездешней радости, которыми сопровождается любовь, даже несовершенная, и которые делают ее, даже несовершенную, величайшим наслаждением лю-

дей и богов — hominum divomque voluptas [29]. Отсюда же и глубочайшее страдание любви, бессильной удержать свой истинный предмет и все более и более от него удаляющейся.

Здесь получает свое законное место и тот элемент обожания и беспредельной преданности, который так свойствен любви и так мало имеет смысла, если относится к земному ее предмету, в отдельности от небесного.

Мистическое основание двойственного, или, лучше сказать, двустороннего, характера любви разрешает и вопрос о возможности повторения любви. Небесный предмет нашей любви только один, всегда и для всех один и тот же — вечная Женственность Божия; но так как задача истинной любви состоит не в том только, чтобы поклоняться этому высшему предмету, а в том, чтобы реализовать и воплотить его в другом, низшем существе той же женской формы, но земной природы, оно же есть лишь одно из многих, то его единственное значение для любящего, конечно, *может* быть и преходящим. А *должно ли* быть таковым и почему, это уже решается в каждом индивидуальном случае и зависит не от единой и неизменной мистической основы истинного любовного процесса, а от его дальнейших нравственных и физических условий, которые мы и должны рассмотреть.

Статья пятая

I

Невольное и непосредственное чувство открывает нам смысл любви как высшего проявления индивидуальной жизни, находящей в соединении с другим существом свою собственную бесконечность. Не довольно ли этого мгновенного откровения? Разве мало хоть раз в жизни действительно почувствовать свое безусловное значение?

И я знаю, взглянувши на звезды порой,
Что взирали на них мы, как боги, с тобой [30].

Едва ли этого довольно даже для одного поэтического чувства, а *сознание истины* и *воля жизни* решительно на этом помириться не могут. Бесконечность только *мгновенная* есть противоречие нестерпимое для ума, блаженство только в прошедшем есть страдание для воли. Есть те проблески иного света, после которых

Еще темнее мрак жизни вседневной,
Как после яркой осенней зарницы [31].

Если они только обман, то и в воспоминании они могут вызывать только стыд и горечь разочарования; а если они не были обманом, если они открывали нам какую-то действительность, которая потом закрылась и исчезла для нас, то почему же должны мы мириться с этим исчезновением? Если то, что потеряно, было истинным, тогда задача сознания и воли не в том, чтобы принять потерю за окончательную, а в том, чтобы понять и устранить ее причины.

Ближайшая причина (как было отчасти показано в предыдущей статье) состоит в извращении самого любовного отношения. Это начинается очень рано: едва только первоначальный пафос любви успеет показать нам край иной, лучшей действительности — с другим принципом и законом жизни, как мы сейчас же стараемся воспользоваться подъемом энергии вследствие этого откровения не для того, чтоб идти дальше, куда оно зовет нас, а только для того, чтобы покрепче укорениться и попрочнее устроиться в той прежней дурной действительности, над которой любовь только что приподняла нас; добрую весть из потерянного рая — весть о возможности его возвращения — мы принимаем за приглашение окончательно *натурализоваться* в земле изгнания, поскорее вступить в полное и потомственное владение своим маленьким участком со всеми его волчцами и терниями; тот разрыв личной ограниченности, который знаменует любовную страсть и составляет ее основной смысл, приводит на деле только к *эгоизму вдвоем*, потом втроем и т. д. Это, конечно, все-таки лучше, чем эгоизм в одиночку, но рассвет любви открывал совсем иные горизонты.

Как скоро жизненная сфера любовного соединения перенесена в материальную действительность, какова она есть, так сейчас же соответственным образом извращается и самый порядок соединения. Его «нездешняя», мистическая основа, которая так сильно давала о себе знать в первоначальной страсти, забывается как мимолетная экзальтация, а самым желательным, существенною целью и вместе первым условием любви признается то, что должно быть лишь ее крайним, обусловленным проявлением. Это последнее — физическое соединение, поставленное на место первого и лишенное таким образом своего *человеческого* смысла, возвращенное к смыслу животному,— делает любовь не только бессильною против смерти, но само неизбежно становится нравственною могилою любви гораздо раньше, чем физическая могила возьмет любящих.

Прямое личное противодействие такому порядку труд-

нее для исполнения, нежели для понимания: его можно указать в нескольких словах. Чтоб упразднить этот дурной порядок жизненных явлений, нужно прежде всего признать его ненормальным, утверждая тем самым, что есть другой, нормальный, в котором все внешнее и случайное подчинено внутреннему смыслу жизни. Такое утверждение не должно быть голословно; опыту внешних чувств должен быть противопоставлен не отвлеченный принцип, а другой опыт — *опыт веры.* Этот последний несравненно труднее первого, ибо он обусловлен более внутренним действием, нежели восприятием извне. Только последовательными актами сознательной веры входим мы в действительное соотношение с областью истинно-сущего, а чрез это — в истинное соотношение с нашим «другим»; только на этом основании может быть удержана и укреплена в сознании та безусловность для нас другого лица (а следовательно, и безусловность нашего соединения с ним), которая непосредственно и безотчетно открывается в пафосе любви, ибо этот любовный пафос приходит и проходит, а вера любви остается.

Но чтобы не оставаться мертвою верой, ей нужно непрерывно себя отстаивать против той действительной среды, где бессмысленный случай созидает свое господство на игре животных страстей и еще худших страстей человеческих. Против этих враждебных сил у верующей любви есть только оборонительное оружие — терпение до конца. Чтобы заслужить свое блаженство, она должна взять крест свой. В нашей материальной среде нельзя сохранить истинную любовь, если не понять и не принять ее как нравственный подвиг. Недаром православная церковь в своем чине *брака* поминает святых *мучеников* и к их венцам приравнивает венцы супружеские.

Религиозная вера и нравственный подвиг охраняют индивидуального человека и его любовь от поглощения материальною средой во время его жизни, но не дают еще ему торжества над смертью. Внутреннее перерождение любовного чувства, исправление извращенных отношений любви не исправляет и не отменяет дурного закона физической жизни не только во внешнем мире, но и в самом человеке. Он *реально* остается по-прежнему ограниченным существом, подчиненным материальной природе. Внутреннее — мистическое и нравственное — соединение его с дополняющею индивидуальностью не может одолеть ни их взаимной отдельности и непроницаемости, ни общей зависимости их от вещественного мира. Последнее слово остается не за нравственным подвигом, а за беспощадным

законом органической жизни и смерти, и люди, до конца отстаивавшие вечный идеал, умирают с человеческим достоинством, но с животным бессилием.

Пока индивидуальный подвиг ограничивается только своим ближайшим предметом — исправлением личного извращенного отношения между двумя существами,— он необходимо останется без окончательного успеха и в этом своем прямом деле. Ибо то зло, с которым сталкивается истинная любовь, зло материальной отдельности, непроницаемости и внешнего противоборства двух существ, внутренно восполняющих друг друга,— это зло есть частный, хотя и типичный случай общего извращения, которому подвержена наша жизнь, и не только наша, но и жизнь всего мира.

Действительно спастись, т. е. возродить и увековечить свою индивидуальную жизнь в истинной любви, единичный человек может только сообща или вместе со всеми. Он имеет право и обязанность отстаивать свою индивидуальность от дурного закона общей жизни, но не отделять свое благо от истинного блага всех живущих. Из того, что самое глубокое и интенсивное проявление любви выражается во взаимоотношении двух восполняющих друг друга существ, никак не следует, чтобы это взаимоотношение могло отделять и обособлять себя от всего прочего как нечто самодовлеющее; напротив, такое обособление есть гибель любви, ибо само по себе половое отношение, при всем своем субъективном значении, оказывается (объективно) лишь преходящим, эмпирическим явлением. Точно так же из того, что совершенное соединение таких единичных существ останется всегда основною и истинною формою индивидуальной жизни, вовсе не следует, что эта замкнутая в своем индивидуальном совершенстве жизненная форма должна пребывать пустою, когда она, напротив, по самой природе человека способна и предназначена наполняться универсальным содержанием. Наконец, если нравственный смысл любви требует воссоединения того, что неправедно разделено, требует отождествления себя и другого, то отделять задачу нашего индивидуального совершенства от процесса всемирного объединения было бы противно самому этому нравственному смыслу любви, если бы даже такое отделение было физически возможно.

II

Таким образом, всякая попытка уединить и обособить индивидуальный процесс возрождения в истинной любви встречается с тройным неодолимым препятствием, по-

скольку наша индивидуальная жизнь со своей любовью, отделенная от процесса жизни всемирной, неизбежно оказывается, во-первых, физически несостоятельной, бессильной против времени и смерти, затем, умственно пустой, бессодержательной и, наконец, нравственно-недостойной. Если фантазия перескакивает чрез физическое и логическое препятствие, то и она должна остановиться перед нравственной невозможностью.

Предположим нечто совершенно фантастическое, предположим, что какой-нибудь человек так усилил свой дух последовательным сосредоточением сознания и воли и так очистил свою телесную природу аскетическим подвигом, что действительно восстановил (для себя и для своего дополнительного «другого») истинную целость человеческой индивидуальности, достиг полного одухотворения и бессмертия. Будет ли эта возрожденная индивидуальность наслаждаться своим одиноким блаженством в той среде, где все по-прежнему страдает и гибнет? Но пойдем еще дальше. Пусть эта переродившаяся чета получила способность сообщать всем другим свое высшее состояние; это, конечно, невозможно, поскольку оно обусловлено личным нравственным подвигом, но пусть это будет что-нибудь в роде философского камня или жизненного эликсира. И вот, все живущие на земле исцелены от своих зол и болезней, все свободны и бессмертны. Но чтобы быть при этом счастливыми, им нужно еще одно условие: они должны забыть своих отцов, забыть настоящих виновников этого своего благополучия, потому что, какое бы фантастическое значение ни приписывалось личному подвигу, все-таки нужно было, чтобы тысячи и тысячи поколений своим совокупным собирательным трудом создали ту культуру, те нравственные и умственные построения, без которых задача индивидуального перерождения не могла бы быть не только исполнена, но и задумана. И эти миллиарды людей, положивших свою жизнь за других, будут тлеть в своих могилах, а их праздные потомки будут равнодушно наслаждаться своим даровым счастьем! Но это предполагало бы нравственное одичание и даже хуже, потому что и дикари чтут своих предков и сохраняют общение с ними. Каким же образом окончательное и высшее состояние человечества может быть основано на несправедливости, неблагодарности и забвении? Человек, достигший высшего совершенства, не может принять такого недостойного дара; если он не в состоянии вырвать у смерти *всю* ее добычу, он лучше откажется от бессмертия.

«Разбей этот кубок, в нем злая отрава таится» [32].

К счастию, все это — только произвольная и праздная фантазия, и до такого трагического испытания *нравственной* солидарности в человечестве дело никогда не дойдет в силу *естественной* солидарности нашей с целым миром,— в силу физической невозможности *частного* решения жизненной задачи отдельным человеком или отдельным поколением. Наше перерождение неразрывно связано с перерождением вселенной, с преобразованием ее форм пространства и времени. Истинная жизнь индивидуальности в ее полном и безусловном значении осуществляется и увековечивается только в соответствующем развитии всемирной жизни, в котором мы можем и должны деятельно участвовать, но которое не нами создается. Наше личное дело, поскольку оно истинно, есть общее дело всего мира — реализация и индивидуализация всеединой идеи и одухотворение материи. Оно подготовляется космическим процессом в природном мире, продолжается и совершается историческим процессом в человечестве. Наше *неведение* о всесторонней связи конкретных частностей в единстве целого оставляет нам при этом свободу действий, которая со всеми ее последствиями уже от века вошла в абсолютный всеобъемлющий план.

Всеединая идея может окончательно реализоваться или воплотиться только в полноте совершенных индивидуальностей, значит, последняя цель всего дела есть высшее развитие каждой индивидуальности в полнейшем единстве всех, а это необходимо включает в себя и нашу жизненную цель, которую нам, следовательно, нет ни побуждения, ни возможности отделять или обособлять от цели всеобщей. Мы нужны миру столько же, сколько и он нам; вселенная от века заинтересована в сохранении, развитии и увековечении всего того, что действительно для нас нужно и желательно, всего положительного и достойного в нашей индивидуальности, и нам остается только принимать возможно более сознательное и деятельное участие в общем историческом процессе — для самих себя и для всех других *нераздельно.*

III

Истинному бытию, или всеединой идее, противополагается в нашем мире вещественное бытие — то самое, что подавляет своим бессмысленным упорством и нашу любовь и не дает осуществиться ее смыслу. Главное свойство этого вещественного бытия есть *двойная непроницаемость*: 1) непроницаемость *во времени*, в силу которой

всякий последующий момент бытия не сохраняет в себе предыдущего, а исключает или вытесняет его собою из существования, так что все новое в среде вещества происходит на счет прежнего или в ущерб ему, и 2) непроницаемость *в пространстве*, в силу которой две части вещества (два тела) не могут занимать зараз одного и того же места, т. е. одной и той же части пространства, а необходимо вытесняют друг друга. Таким образом, то, что лежит в основе нашего мира, есть бытие в состоянии *распадения,* бытие раздробленное на исключающие друг друга части и моменты. Вот какую глубокую почву и какую широкую основу должны мы принять для того рокового разделения существ, в котором все бедствие и нашей личной жизни. Победить эту двойную непроницаемость тел и явлений, сделать внешнюю реальную среду сообразною внутреннему всеединству идеи — вот задача мирового процесса, столь же простая в общем понятии, сколько сложная и трудная в конкретном осуществлении.

Видимое преобладание материальной основы нашего мира и жизни так еще велико, что многие даже добросовестные, но несколько односторонние умы думают, что, кроме этого вещественного бытия в различных его видоизменениях, вообще ничего не существует. Однако, не говоря уже о том, что признание этого видимого мира за единственный есть произвольная гипотеза, в которую можно верить, но которой нельзя доказать, и не выходя из пределов этого мира, должно признать, что материализм все-таки не прав, даже с фактической точки зрения. Фактически и в нашем видимом мире существует многое такое, что не есть только видоизменение вещественного бытия в его пространственной и временно́й непроницаемости, а есть даже прямое отрицание и упразднение этой самой непроницаемости. Таково, во-первых, всеобщее *тяготение*, в котором части вещественного мира не исключают друг друга, а, напротив, стремятся включить, вместить себя взаимно. Можно ради предвзятого принципа строить мнимо научные гипотезы одну на другой, но для разумного понимания никогда не удастся из определений инертного вещества объяснить факторы прямо противоположного свойства: никогда не удастся *при*тяжение свести к *про*тяжению, влечение вывести из непроницаемости и стремление — понять как косность. А между тем без этих невещественных факторов невозможно было бы даже самое простое телесное бытие. Вещество само по себе — ведь это только неопределенная и бессвязная совокупность атомов, которым более великодушно, чем основательно, придают

присущее им будто бы движение. Во всяком случае для определенного и постоянного соединения вещественных частиц в тела необходимо, чтоб их непроницаемость, или, что то же, абсолютная бессвязность, заменилась в большей или меньшей степени положительным взаимодействием между ними. Таким образом, и вся наша вселенная, насколько она не есть хаос разрозненных атомов, а единое и связное целое, предполагает, сверх своего дробного материала, еще форму единства (а также деятельную силу, покоряющую этому единству противные ему элементы). Единство вещественного мира не есть вещественное единство — такого вообще быть не может, это contradictio in adjecto [33]. Образованное противувещественным (а с точки зрения материализма, значит, противуестественным) законом тяготения, всемирное тело есть целость реально-идеальная, психофизическая или прямо (согласно мысли Ньютона о *sensorium Dei*) [34] оно есть *тело мистическое*.

Сверх силы всемирного тяготения идеальное всеединство осуществляется духовно-телесным образом в мировом теле посредством света и других сродных явлений (электричество, магнетизм, теплота), которых характер находится в таком явном контрасте со свойствами непроницаемого и косного вещества, что и материалистическая наука принуждена очевидностью признать здесь особого рода полувещественную субстанцию, которую она называет эфиром. Это есть материя невесомая, всепроницаемая и всепроницающая — одним словом, *вещество невещественное*.

Этими воплощениями всеединой идеи — тяготением и эфиром — держится наш действительный мир, а вещество само по себе, т. е. мертвая совокупность косных и непроницаемых атомов, только мыслится отвлекающим рассудком, но не наблюдается и не открывается ни в какой действительности. Мы не знаем такого момента, когда бы материальному хаосу принадлежала настоящая реальность, а космическая идея была бы бесплотною и немощною тенью; мы только предполагаем такой момент как точку отправления мирового процесса в пределах нашей видимой вселенной.

Уже и в природном мире идее принадлежит все, но истинная ее сущность требует, чтобы не только ей принадлежало все, все в нее включалось или ею обнималось, но *чтобы и она сама принадлежала всему*, чтобы все, т. е. *все* частные и индивидуальные существа, а следовательно, и *каждое* из них, действительно обладали идеальным всеединством, включали его в себя. Совершенное всеедин-

ство, по самому понятию своему, требует полного равновесия, равноценности и равноправности между единым и всем, между целым и частями, между общим и единичным. Полнота идеи требует, чтобы наибольшее единство целого осуществлялось в наибольшей самостоятельности и свободе частных и единичных элементов — в них самих, через них и для них. В этом направлении космический процесс доходит до создания животной индивидуальности, для которой единство идеи существует в образе *рода* и ощущается с полною силой в момент полового влечения, когда внутреннее единство или общность с другим (со «всем») конкретно воплощается в отношении к единичной особи другого пола, представляющей собою это дополнительное «все» — в одном. Сама индивидуальная жизнь животного организма уже содержит в себе некоторое, хотя ограниченное, подобие всеединства, поскольку здесь осуществляется полная солидарность и взаимность всех частных органов и элементов в единстве живого тела. Но как эта органическая солидарность *в* животном не переходит за пределы его телесного состава, так и *для* него образ восполняющего «другого» всецело ограничен таким же единичным телом с возможностью только материального, частичного соединения; а потому сверхвременна́я бесконечность, или вечность идеи, действующая в жизненной творческой силе любви, принимает здесь дурную прямолинейную форму беспредельного размножения, т. е. повторения одного и того же организма в однообразной смене единичных временных существований.

В человеческой жизни прямая линия родового размножения хотя и сохраняется в основе, но благодаря развитию сознания и сознательного общения она заворачивается историческим процессом все в более и более обширные круги социальных и культурных организмов. Эти социальные организмы производятся тою же жизненною творческою силою любви, которая порождает и организмы физические. Эта сила непосредственно создает семью, а семья есть образующий элемент всякого общества. Несмотря на эту генетическую связь, отношение человеческой индивидуальности к обществу — существенно иное, нежели отношение животной индивидуальности к роду: человек не есть преходящий экземпляр общества. Единство социального организма *действительно сосуществует* с каждым из его индивидуальных членов, имеет бытие не только в нем и чрез него, но и *для* него, находится с ним в определенной связи и соотношении: общественная и индивидуальная жизнь со всех сторон взаимно проникают друг

друга. Следовательно, мы имеем здесь гораздо более совершенный образ воплощения всеединой идеи, нежели в организме физическом. Вместе с тем здесь начинается извнутри (из сознания) процесс интеграции во времени (или *против* времени). Несмотря на продолжающуюся и в человечестве смену поколений, есть уже начатки увековечивания индивидуальности в религии предков — этой основе всякой культуры, в предании — памяти общества, в искусстве, наконец, в исторической науке. Несовершенный, зачаточный характер такого увековечения соответствует несовершенству самой человеческой индивидуальности и самого общества. Но прогресс несомненен, и окончательная задача становится яснее и ближе.

IV

Если корень ложного существования состоит в непроницаемости, т. е. во взаимном исключении существ друг другом, то истинная жизнь есть то, чтобы жить в другом, как в себе, или находить в другом положительное и безусловное восполнение своего существа. Основанием и типом этой истинной жизни остается и всегда останется любовь половая, или супружеская. Но ее собственное осуществление невозможно, как мы видели, без соответствующего преобразования всей внешней среды, т. е. интеграция жизни индивидуальной необходимо требует такой же интеграции в сферах жизни общественной и всемирной. Определенное различие, или раздельность, жизненных сфер, как индивидуальных, так и собирательных, никогда не будет и не должно быть упразднено, потому что такое всеобщее слияние привело бы к безразличию и к пустоте, а не к полноте бытия. Истинное соединение предполагает истинную раздельность соединяемых, т. е. такую, в силу которой они не исключают, а взаимно полагают друг друга, находя каждый в другом полноту собственной жизни. Как в любви индивидуальной два различные, но равноправные и равноценные существа служат один другому не отрицательною границей, а положительным восполнением, точно то же должно быть и во всех сферах жизни собирательной; всякий социальный организм должен быть для каждого своего члена не внешнею границей его деятельности, а положительною опорой и восполнением: как для половой любви (в сфере личной жизни) единичное «другое» есть вместе с тем все, так с своей стороны социальное *все*, в силу положительной солидарности всех своих элементов, должно для каждого из них являться как действительное един-

ство, как бы другое, восполняющее его (в новой, более широкой сфере) живое существо.

Если отношения индивидуальных членов общества друг к другу должны быть братские (и сыновние — по отношению к прошедшим поколениям и их социальным представителям), то связь их с целыми общественными сферами — местными, национальными и, наконец, со вселенскою — должна быть еще более внутреннею, всестороннею и значительною. Эта связь активного человеческого начала (личного) с воплощенною в социальном духовно-телесном организме всеединою идеей должна быть живым *сизигическим* отношением *. Не подчиняться своей общественной сфере и не господствовать над нею, а быть с нею в любовном взаимодействии, служить для нее деятельным, оплодотворяющим началом движения и находить в ней полноту жизненных условий и возможностей — таково отношение истинной человеческой индивидуальности не только к своей ближайшей социальной среде, к своему народу, но и ко всему человечеству. В Библии города, страны, народ Израильский, а затем и все возрожденное человечество или вселенская Церковь представляются в образе женских индивидуальностей, и это не есть простая метафора. Из того, что образ единства социальных тел не ощутителен для наших внешних чувств, никак не следует, чтоб его вовсе не существовало: ведь и наш собственный телесный образ совсем неощутителен и неведом для отдельной мозговой клеточки или для кровяного шарика; и если мы как индивидуальность, способная к полноте бытия, отличаемся от этих элементарных индивидуальностей не только большею ясностью и широтою разумного сознания, но и большею силой творческого воображения, то я не вижу надобности отказываться от этого преимущества. Как бы то ни было, с образом или без образа, требуется прежде всего, чтобы мы относились к социальной и всемирной среде как к действительному живому существу, с которым мы, никогда не сливаясь до безразличия, находимся в самом тесном и полном взаимодействии. Такое распространение сизигического отношения на сферы собирательного и всеобщего бытия совершенствует самую индивидуальность, сообщая ей единство и полноту жиз-

---

* От греч. *сизигия* — сочетание. Я принужден ввести это новое выражение, не находя в существующей терминологии другого, лучшего. Замечу, что гностики употребляли слово «сизигия» в другом смысле и что вообще употребление еретиками известного термина еще не делает его еретическим.

ненного содержания, и тем самым возвышает и увековечивает основную индивидуальную форму любви.

Несомненно, что исторический процесс совершается в этом направлении, постепенно разрушая ложные или недостаточные формы человеческих союзов (патриархальные, деспотические, односторонне-индивидуалистические) и вместе с тем все более и более приближаясь не только к объединению всего человечества, как солидарного целого, но и к установлению истинного сизигического образа этого всечеловеческого единства. По мере того, как всеединая идея действительно осуществляется чрез укрепление и усовершенствование своих индивидуально-человеческих элементов, необходимо ослабевают и сглаживаются формы ложного разделения, или непроницаемости существ в пространстве и времени. Но для полного их упразднения и для окончательного увековечения всех индивидуальностей, не только настоящих, но и прошедших, нужно, чтобы процесс интеграции перешел за пределы жизни социальной или собственно-человеческой, и включил в себя сферу космическую, из которой он вышел. В устроении физического мира (космический процесс) божественная идея только снаружи облекла царство материи и смерти покровом природной красоты: чрез человечество, чрез действие его универсально-разумного сознания она должна войти в это царство *извнутри*, чтобы оживотворить природу и увековечить ее красоту. В этом смысле необходимо изменить отношение человека к природе. И с нею он должен установить то сизигическое единство, которым определяется его истинная жизнь в личной и общественной сферах.

V

Природа до сих пор была или всевластною, деспотическою матерью младенчествующего человечества, или чужою ему рабою, вещью. В эту вторую эпоху одни только поэты сохраняли еще и поддерживали хотя безотчетное и робкое чувство любви к природе как к равноправному существу, имеющему или могущему иметь *жизнь в себе*. Истинные поэты всегда оставались пророками всемирного восстановления жизни и красоты, как хорошо сказал один из них своим собратьям:

Только у вас мимолетные грезы
Старыми в душу глядятся друзьями,
Только у вас благовонные розы
Вечно восторга блистают слезами.

С торжищ житейских, бесцветных и душных,
Видеть как радостно тонкие краски,
В радугах ваших прозрачно-воздушных
Неба родного мне чудятся ласки[35].

Установление истинного любовного, или сизигического, отношения человека не только к его социальной, но и к его природной и всемирной среде — эта цель сама по себе ясна. Нельзя сказать того же о путях ее достижения для отдельного человека. Не вдаваясь в преждевременные, а потому сомнительные и неудобные подробности, можно, основываясь на твердых аналогиях космического и исторического опыта, с уверенностью утверждать, что всякая сознательная действительность человеческая, определяемая идеею всемирной сизигии и имеющая целью воплотить всеединый идеал в той или другой сфере, тем самым действительно производит или освобождает реальные духовно-телесные токи, которые постепенно овладевают материальною средою, одухотворяют ее и воплощают в ней те или другие образы всеединства — живые и вечные подобия абсолютной человечности. Сила же этого духовно-телесного творчества в человеке есть только превращение или *обращение внутрь* той самой творческой силы, которая в природе, будучи обращена наружу, производит дурную бесконечность физического размножения организмов.

Связавши в идее всемирной сизигии (индивидуальную половую) любовь с истинною сущностью всеобщей жизни, я исполнил свою прямую задачу — определить смысл любви, так как под смыслом какого-нибудь предмета разумеется именно его внутренняя связь со всеобщею истиной. Что касается до некоторых специальных вопросов, которые мне пришлось затронуть, то я предполагаю еще к ним вернуться.

ПЕРВЫЙ ШАГ К ПОЛОЖИТЕЛЬНОЙ ЭСТЕТИКЕ

I

К числу многих литературных реакций последнего времени, частью вызванных противоположными крайностями, а частью ничем положительным не вызванных, присоединилась и реакция в пользу «чистого» искусства, или «искусства для искусства». Она несомненно принадлежит к первому разряду — к разряду реакций *извинительных*; противоположная крайность, которою она вызвана, у всех в памяти [1]. Но неужели это такая неотвратимая для нас судьба — одну неправду уравновешивать другою и подчинять наше умственное развитие дурно и «жестокосердно» понятому закону возмездия: око за око и зуб за зуб? Если, как обыкновенно говорят, одно заблуждение *естественно* вызывает другое, противоположное, то подчиняться такому естественному процессу заблуждений не совсем естественно для человека как существа разумного — для него гораздо естественнее всякому заблуждению противопоставлять простую и чистую правду; это к тому же и плодотворнее.

Когда, например, писатели, объявлявшие Пушкина «пошляком», в подтверждение этой мысли спрашивали: «Какую же пользу приносила и приносит поэзия Пушкина?» — а им на это с негодованием возражали: «Пушкин — жрец чистого искусства, прекрасной формы, поэзия не должна быть полезна, поэзия выше пользы!», то такие слова не отвечают ни противнику, ни правде и в результате оставляют только взаимное непонимание и презрение. А между тем настоящий, справедливый ответ так прост и близок: «Нет, поэзия Пушкина, взятая в *целом* (ибо нужно мерить «доброю мерою»), приносила и приносит большую пользу, потому что совершенная красота ее формы усиливает действие того духа, который в ней воплощается, а дух этот — живой, благой и возвышенный, как он сам свидетельствует в известных стихах:

И долго буду тем любезен я народу,
Что чувства добрые я лирой пробуждал,
Что в сей жестокий век я прославлял свободу
И милость к падшим призывал...»[2]

Такой справедливый ответ был бы уместен и убедителен даже в том случае, если бы противник в своем увлечении под пользою разумел только пользу материальную и требовал бы от поэзии «печных горшков», ибо в таком случае нетрудно было бы растолковать, что хотя добрые чувства сами по себе и недостаточны для снабжения всех людей необходимою домашнею утварью, однако *без* таких чувств не могло бы быть даже речи о подобном полезном предприятии за отсутствием внутренних к нему побуждений,— тогда возможна была бы только непрерывная война за горшки, а никак не справедливое их распределение на пользу общую.

Если бы сторонники «искусства для искусства» разумели под этим только, что художественное творчество есть особая деятельность человеческого духа, удовлетворяющая особенной потребности и имеющая собственную область, то они, конечно, были бы правы, но тогда им нечего бы было и поднимать реакцию во имя такой истины, против которой никто не станет серьезно спорить. Но они идут гораздо дальше; они не ограничиваются справедливым утверждением специфической особенности искусства или самостоятельности тех *средств*, какими оно действует, а отрицают всякую существенную связь его с другими человеческими деятельностями и необходимое *подчинение* его общим жизненным целям человечества, считая его чем-то в себе замкнутым и безусловно самодовлеющим; вместо законной *автономии* для художественной области они проповедуют *эстетический сепаратизм*. Но хотя бы даже искусство было точно так же необходимо для всего человечества, как дыхание для отдельного человека, то ведь и дыхание существенно зависит от кровообращения, от деятельности нервов и мускулов, и оно подчинено жизни целого; и самые прекрасные легкие не оживят его, когда поражены другие существенные органы. Жизнь целого не исключает, а, напротив, требует и предполагает относительную самостоятельность частей и их функций, но безусловно самодовлеющею никакая частная функция в своей отдельности не бывает и быть не может.

Бесполезно для сторонников эстетического сепаратизма и следующее тонкое различие, делаемое некоторыми. Допустим, говорят они, что в общей жизни искусство связано с другими деятельностями и все они вместе подчи-

нены окончательной цели исторического развития; но эта связь и эта цель, находясь за пределами нашего сознания, осуществляются сами собою, помимо нас, и, следовательно, не могут определять наше отношение к той или другой человеческой деятельности; отсюда заключение: пускай художник будет только художником, думает только об эстетически прекрасном, о красоте формы, пусть для него, кроме этой формы, не существует ничего важного на свете.

Подобное рассуждение, имеющее в виду превознести искусство, на самом деле глубоко его унижает — оно делает его похожим на ту работу фабричного, который всю жизнь должен выделывать только известные колесики часового механизма, а до целого механизма ему нет никакого дела. Конечно, служение псевдохудожественной форме гораздо *приятнее* фабричной работы, но для разумного сознания одной приятности мало.

И на чем же основывается это убеждение в роковой бессознательности исторического процесса, в безусловной непознаваемости его цели? Если требовать определенного и адекватного представления об окончательном состоянии человечества, представления конкретного и реального, то, конечно, оно никому недоступно — и не столько по ограниченности ума человеческого, сколько потому, что самое понятие *абсолютно окончательного* состояния как заключения *временного* процесса содержит в себе *логические* трудности, едва ли устранимые. Но ведь такое невозможное представление о немыслимом предмете ни к чему и не нужно. Для сознательного участия в историческом процессе совершенно достаточно общего понятия о его направлении, достаточно иметь идеальное представление о той, говоря математически, *предельной* величине, к которой несомненно и непрерывно приближаются *переменные* величины человеческого прогресса, хотя по природе вещей никогда не могут совпасть с нею. А об этом идеальном пределе, к которому *реально* двигается история, всякий, не исключая и эстетического сепаратиста, может получить совершенно ясное понятие, если только он обратится за указаниями не к предвзятым мнениям и дурным инстинктам, а к тем выводам из исторических фактов, за которые ручается разум и свидетельствует совесть.

Несмотря на все колебания и зигзаги прогресса, несмотря на нынешнее обострение милитаризма, национализма, антисемитизма, динамитизма и проч., и проч., все-таки остается несомненным, что *равнодействующая* истории идет от людоедства к человеколюбию, от бесправия к спра-

ведливости и от враждебного разобщения частных групп к *всеобщей солидарности*. Доказывать это значило бы излагать сравнительный курс всеобщей истории. Но для добросовестных пессимистов, смущаемых ретроградными явлениями настоящей эпохи, достаточно будет напомнить, что самые эти явления ясно показывают бесповоротную силу общего исторического движения.

Вот два примера из совершенно различных областей, но приводящие к одной и той же морали. Явился в Германии талантливый писатель (к сожалению, оказавшийся душевнобольным) [3], который стал проповедовать, что сострадание есть чувство низкое, недостойное уважающего себя человека; что нравственность годится только для рабских натур; что человечества нет, а есть господа и рабы, полубоги и полускоты, что первым все позволено, а вторые обязаны служить орудием для первых и т. п. И что же? Эти идеи, в которые некогда верили и которыми жили подданные египетских фараонов и царей ассирийских,— идеи, за которые еще и теперь из последних сил бьются Беганзин в Дагомее и Лобэнгула в земле Матэбельской [4],— они были встречены в нашей Европе как что-то необыкновенное, оригинальное и свежее и в этом качестве повсюду имели grand succès de surprise [5]. Не доказывает ли это, что мы успели не только пережить, а даже забыть то, чем жили наши предки, так что их миросозерцание получило для нас уже прелесть новизны? А что подобное никогда и нигде не предусмотренное воскрешение мертвых идей вовсе не страшно для живых, это видно уже из одного фактического соображения: кроме двух классов людей, припоминаемых Ницше,— гордых господ и смиренных рабов — повсюду развился еще третий — рабов несмиренных, т. е. переставших быть рабами,— и благодаря распространению книгопечатания и множеству других неизбежных и неотвратимых зол этот третий класс (который не ограничивается одним tiers-état) [6] так разросся, что уже почти поглотил два другие. Вернуться добровольно к смирению и рабской покорности эти люди не имеют никакого намерения, а принудить их некому и нечем, по крайней мере до пришествия антихриста и пророка его с ложными чудесами и знамениями; да и этой последней замаскированной реакции дагомейских идеалов хватит только ненадолго.

Второй пример того, как реакционные явления свидетельствуют об истинном прогрессе,— это характер нынешнего милитаризма: при таких огромных вооружениях и при таком чрезвычайном обострении национального соперничества и вражды — такая небывалая нерешитель-

ность начать войну! Всякий невольно чувствует и понимает, что при нынешней всесторонней *связности* между различными частями человечества невозможно будет локализовать вооруженного столкновения и что небывалая громадность сил по численности войск и смертоносности вооружений представит войну во всем ее еще никогда прежде не виданном ужасе и сделает нравственно и материально невозможным ее повторение. Значит, одно из двух: или, несмотря на весь милитаризм, война все-таки не начнется, или же если начнется, то будет *последнею.* Милитаризм съест войну. Вооруженные политические усобицы между нациями неизбежно прекратятся, как прекратились прежние постоянные усобицы их между отдельными внутри стран областями и городами.

Местная история показывает, как здесь или там тяжелыми, запутанными и нередко кривыми путями собиралась земля вокруг народных вождей и как мало-помалу росло и развивалось национальное сознание. Но и всеобщая история также показывает нам, как еще более трудными и сложными путями *собирается вся земля*, целое человечество вокруг невидимого, но могучего центра христианской культуры и как, несмотря ни на какие препятствия, все растет и крепнет сознание всемирного единства и солидарности. Эту аналогию между национальным и всемирным «собиранием земли» можно было бы провести еще дальше, но я ограничиваюсь только очевидными и бесспорными чертами.

Итак, у истории (а следовательно, и у всего мирового процесса) есть цель, которую мы, несомненно, знаем,— цель всеобъемлющая и вместе с тем достаточно определенная для того, чтобы мы могли сознательно участвовать в ее достижении, ибо относительно всякой идеи, всякого чувства и всякого дела человеческого всегда можно по разуму и совести решить, согласно ли оно с идеалом всеобщей солидарности или противоречит ему, направлено ли оно к осуществлению истинного всеединства * или противодействует ему. А если так, то где же право для какой-нибудь человеческой деятельности отделяться от общего движения, замыкаться в себе, объявлять себя своею собствен-

---

* Я называю истинным, или положительным, всеединством такое, в котором единое существует не на счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, *пустотою*; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как *полнота* бытия.

ною и единственною целью? И в частности, где права эстетического сепаратизма? Нет, искусство не для искусства, а для осуществления той полноты жизни, которая необходимо включает в себе и особый элемент искусства — красоту, но включает не как что-нибудь отдельное и самодовлеющее, а в существенной и внутренней связи со всем остальным содержанием жизни.

Отвергнуть фантастическое отчуждение красоты и искусства от общего движения мировой жизни, признать, что художественная деятельность не имеет в себе самой какого-то особого высшего предмета, а лишь *по-своему*, своими средствами служит общей жизненной цели человечества,— вот первый шаг к истинной, положительной эстетике. Этот шаг в русской литературе сделан около сорока лет тому назад автором эстетического трактата, который (вместе с другими, менее важными, но также не лишенными интереса этюдами того же писателя) весьма кстати перепечатан был именно теперь — ввиду возрождения у нас эстетического сепаратизма. Желая указать положительное значение и заслугу этого старого, но неустаревшего трактата, я вовсе не закрываю глаза ни на многие его частные недостатки, ни на общую неполноту представляемого им воззрения. В свое время многие были уверены, что автор «Эстетических отношений искусства к действительности» сказал последнее слово в этой области. Я так далек от подобной мысли, что утверждаю как раз обратное: он сказал вовсе не последнее, а только *первое* слово истинной эстетики. Но я считаю несправедливым от сделавшего нечто требовать, чтобы он сделал все, и думаю, что неизбежная недостаточность первого шага сама собою устранится, когда будут сделаны дальнейшие шаги.

II

Если наш автор подчиняет искусство действительности, то, конечно, не в том смысле, в каком иные современные ему писатели объявляли, что «сапоги важнее Шекспира». Он утверждает только, что *красота* действительной жизни выше красоты созданий художественной фантазии *. Вместе с тем он отстаивает реальность красоты против гегельянской эстетики, для которой прекрасное «является только призраком», проистекающим от непроницатель-

* «Эстетика и поэзия» («Современник» 1854—61 гг.). Издание М. Н. Чернышевского. СПб., 1893, стр. 81.

ности взгляда, не просветленного философским мышлением, перед которым исчезает кажущаяся полнота проявления идеи в отдельном предмете (т. е. красота), так что, «чем выше развито мышление, тем более исчезает перед ним прекрасное, и, наконец, для вполне развитого мышления есть только истинное, а прекрасного нет» *.

В противоположность такому взгляду наш автор признает красоту существенным свойством действительных предметов и настаивает на ее фактической реальности — не для человека только, но и в природе, и для природы. «Понимая прекрасное как полноту жизни, мы должны будем признать, что стремление к жизни, проникающее всю природу, есть вместе и стремление к произведению прекрасного. Если мы должны вообще видеть в природе не цели, а только результаты и потому не можем назвать красоту целью природы, то не можем не назвать ее существенным результатом, к произведению которого направлены силы природы. Непреднамеренность, бессознательность этого направления нисколько не мешает его реальности, как бессознательность геометрического стремления в пчеле, бессознательность стремления к симметрии в растительной силе нисколько не мешает правильности шестигранного строения ячеек сота, симметрии двух половин листа» **.

Значительную часть своего трактата автор посвятил подробному доказательству той мысли, «что произведение искусства может иметь преимущество перед действительностью разве в двух-трех ничтожных отношениях и по необходимости остается далеко ниже ее в существенных своих качествах» ***. В этой обширной аргументации (38—81 стр.) много наивного (не нужно забывать, что это — юношеская диссертация), иные спорные вещи голословно утверждаются, а другие, бесспорные, доказываются с педантичною полнотою; но все эти недостатки и излишества не должны закрывать от нас того, что доказываемая мысль *верна*,— до такой степени верна, что читатель, недовольный пространною прозой автора, может найти краткое, но точное выражение того же самого воззрения на противоположном полюсе нашей литературы, в следующем стихотворении Фета:

* Там же, стр. 2—3. В этих словах гегельянская точка зрения более «выводится на свежую воду», нежели просто излагается; но сущность дела передана совершенно верно.

** Стр. 42—43.

*** Стр. 80.

Кому венец: богине ль красоты
Иль в зеркале ее изображенью?
Поэт смущен, когда дивишься ты
Богатому его воображенью.
Не я, мой друг, а Божий мир богат:
В пылинке он лелеет *жизнь* и множит,
И чтó один твой выражает взгляд,
Того поэт пересказать не может [7]

Но если так, то в чем же значение и задача искусства? Наш автор подходит к этому вопросу с настоящей стороны. Опровергнув то мнение, будто художество создает совершенную красоту, какой нет в действительности, он замечает: «В произведениях искусства нет совершенства; кто недоволен действительною красотою, тот еще меньше может удовлетвориться красотою, создаваемою искусством. Итак, невозможно согласиться с обыкновенным объяснением значения искусства; но в этом объяснении есть намеки, которые могут быть названы справедливыми, если будут истолкованы надлежащим образом. Человек не удовлетворяется прекрасным в действительности, ему мало этого прекрасного — вот в чем сущность и правдивость обыкновенного объяснения, которая, будучи ложно понимаема сама, нуждается в объяснении» *.

Собственное объяснение автора неудовлетворительно, и я не буду на нем останавливаться. Я не стану также защищать все те 17 тезисов, которыми заканчивается его диссертация. Главное ее содержание сводится к двум положениям: 1) существующее искусство есть лишь слабый суррогат действительности и 2) красота в природе имеет объективную реальность,— и *эти* тезисы *останутся*. Их утверждение в трактате, стесненное пределами особого философского кругозора автора (он был в то время крайним приверженцем Фейербаха) [8], не разрешает, а только ставит настоящую задачу; но верная постановка есть первый шаг к разрешению. Только на основании этих истин (объективность красоты и недостаточность искусства), а никак не чрез возвращение к артистическому дилетантизму возможна будет дальнейшая плодотворная работа в области эстетики, которая должна связать художественное творчество с высшими целями человеческой жизни.

---

* Стр. 89.

ТАЙНА ПРОГРЕССА

Знаете ли вы сказку?

В глухом лесу заблудился охотник; усталый, сел он на камне над широким бурливым потоком. Сидит и смотрит в темную глубину и слушает, как дятел все стучит да стучит в кору дерева. И стало охотнику тяжело на душе. «Одинок я и в жизни, как в лесу,— думается ему,— и давно уж сбился с пути по разным тропинкам, и нет мне выхода из этих блужданий. Одиночество, томление и гибель! Зачем я родился, зачем пришел в этот лес? Какой мне прок во всех этих перебитых мною зверях и птицах?» Тут кто-то дотронулся до его плеча. Видит: стоит сгорбленная старуха, какие обыкновенно являются в подобных случаях,— худая-худая, а цветом как залежавшийся цареградский стручок или как нечищеное голенище. Глаза угрюмые, на раздвоенном подбородке два пучка седых волос торчат, а одета она в дорогом платье, только совсем ветхом — одни лохмотья. «Слышь, добрый молодец, есть на той стороне местечко — чистый рай! Туда попадешь — всякое горе забудешь. Одному дороги ни в жизнь не найти, а я прямехонько проведу — сама из тех мест. Только перенеси ты меня на тот берег, а то где мне устоять поперек течения, и так еле ноги двигаю, совсем на ладан дышу, а умирать-то у-ух как не хочется!» — Был охотник малый добросердечный. Хотя словам старухи насчет райского места он совсем не поверил, а в брод идти через раздувшийся ручей было не соблазнительно, да и старуху тащить не слишком лестно, но взглянул он на нее — она закашлялась, вся трясется. «Не пропадать же,— думает,— древнему человеку! Лет за сто ей, наверно, будет, сколько тяготы на своем веку понесла,— нужно и для нее понатужиться».— «Ну, бабушка, полезай на закорки, да кости-то свои к нутру подтяни, а то рассыплешься — в воде не соберешь». Вскарабкалась старушка к нему на плечи, и почувствовал он такую страшную тяжесть, точно гроб с покойником на себя взвалил,— едва шагнуть мог. «Ну,— думает,— теперь уж на попятки стыдно!» Ступил в воду, и вдруг как будто не так тяжело, и там с каждым шагом все легче да легче. И чудится ему что-то несодеянное. Только он шагает прямо, смотрит вперед. А как вышел на берег да оглянулся:

вместо старухи прижалась к нему красавица неописанная, настоящая царь-девица. И привела она его на свою родину, и уже он больше не жаловался на одиночество, не обижал зверей и птиц и не искал дороги в лесу.

В каком-нибудь варианте всякий знает эту сказку, знал ее и я еще с детства, но только сегодня почувствовал за нею совсем не сказочный смысл. Современный человек в охоте за беглыми, минутными благами и летучими фантазиями потерял правый путь жизни. Перед ним темный и неудержимый поток жизни. Время, как дятел, беспощадно отсчитывает потерянные мгновения. Тоска и одиночество, а впереди — мрак и гибель. Но за ним стоит священная старина предания — о! в каких непривлекательных формах — но что же из этого? Пусть он только подумает о том, чем он ей обязан; пусть внутренним сердечным движением *почтит* ее седину, пусть *пожалеет* о ее немощах, пусть *постыдится* отвергнуть ее из-за этой видимости. Вместо того чтобы праздно высматривать призрачных фей за облаками, пусть он потрудится перенести это священное бремя прошедшего через действительный поток истории. Ведь это единственный для него исход из его блужданий,— *единственный*, потому что всякий другой был бы недостаточным, недобрым, нечестивым: не пропадать же древнему человеку!

Не верит сказке современный человек, не верит, что дряхлая старуха превратится в царь-девицу. Не верит — тем лучше! Зачем вера в будущую награду, когда требуется заслужить ее настоящим усилием и самоотверженным подвигом? Кто не верит в будущность старой святыни, должен все-таки помнить ее прошедшее. Отчего не понесет он ее из почтения к ее древности, из жалости к ее упадку, из стыда быть неблагодарным. Блаженны верующие: еще стоя на этом берегу, они уже видят из-за морщин дряхлости блеск нетленной красоты. Но и неверящие в будущее превращение имеют тоже выгоду — *нечаянной радости*. И для тех, и для других дело одно: идти вперед, взяв на себя всю тяжесть старины.

Если ты хочешь быть человеком будущего, современный человек, не забывай в дымящихся развалинах отца Анхиза и родных богов. Им был нужен благочестивый герой, чтобы перенести их в Италию, но только они могли дать ему и роду его и Италию, и владычество мира. А наша святыня могущественнее Троянской, и путь наш с нею дальше Италии и всего земного мира. *Спасающий спасется.* Вот тайна прогресса — другой нет и не будет.

ЧТО ЗНАЧИТ СЛОВО «ЖИВОПИСНОСТЬ»?

Как совершенно справедливо замечает кн. С. М. Волконский, «наша эстетическая терминология довольно расплывчата и нуждается в кристаллизации более, чем всякая другая; способствовать установлению правильного значения слов лежит на обязанности всякого пишущего». Этим объясняется «ответ» кн. Волконского, а также и следующие мои строки.

Речь шла о том, был ли живописен действительный исторический образ Иоанна Грозного и наиболее характерные явления его царствования — московские казни и новгородские избиения. Кн. Волконский утверждает, что все это было живописно, хотя соглашается, что во всем этом не было красоты. Признавая живописность одним из видов красоты, я не допускаю, чтобы безобразное или лишенное красоты могло быть живописным, хотя оно может служить материалом и поводом для живописных и прекрасных художественных изображений, столь же мало похожих на свой исторический материал, как прекрасные цветы и плоды не похожи на ту навозную землю, из которой они произрастают.

Если бы я сколько-нибудь колебался в своем мнении, что Иоанн Грозный и деяния его живописны только в своем художественном изображении, а вовсе не были такими в своей исторической действительности, то князь С. М. Волконский своим ответом укрепил бы меня в этой мысли. В самом деле, его решительное заявление о живописности упомянутых исторических сюжетов сопровождается такими объяснениями, которые придают ему обратный смысл и, следовательно, прямо подтверждают мой взгляд. На вопрос, были ли живописны московские казни, кн. Волконский отвечает: «Да, были, так же *как и светочи Нерона*. — Была ли живописна десятитысячная масса утопленников? Да, была, так же как масса страждущих преступников, *рисовавшихся воображению Данта*, как флорентийская чу-

ма *в глазах Боккачио*, как инквизиция и Торквемада *в глазах Виктора Гюго* *. Но ведь именно это и *только это* утверждал и я. Да, Иоанн Грозный и дела его живописны в воображении и в изображениях у Антокольского, Самойлова, А. Толстого, как ад живописен у Данта, как сжигаемые в смоле мученики живописны у Семирадского, чума у Боккачио, инквизиция у Виктора Гюго и, наконец, — прибавляю и мой пример, почему-то обойденный кн. Волконским, — как развивающаяся проказа живописна у Флобера.

Но каким же образом из бесспорной живописности всех этих предметов в воображении и изображении художников можно заключать, что они живописны в действительности, и даже *только* в действительности, в изображении же не живописны, а прекрасны. «Картина, — утверждает кн. Волконский, — не может быть живописна: картина может быть прекрасна, но живописен тот предмет, с которого она писана». И за этим решительным заявлением следует указание на живописность «Светочей Нерона», то есть, как ясно из контекста, *картины* Семирадского. Затем, после этого и других примеров, подтверждающих *мой*, а не *его* взгляд, автор заключает: «Все это *было* живописно и только в силу живописности своей проникло в искусство и заслужило увековечения». Таково мнение нашего автора, но где его доказательства?

Где логический мост между несомненным свойством живописности известных предметов в художественном воображении и изображении и тем же предполагаемым свойством в их действительности? Отчего талантливый и искусный писатель не пробует прямо доказывать своего тезиса, то есть доказывать, что ад, чума, различные римские, испанские и московские ужасы живописны действительно, как они существуют или существовали независимо от Семирадского, Данта, Боккачио, Виктора Гюго и т. д. А что эти предметы живописны у этих художников — никто не сомневался, и я с своей стороны привел прямо самый крайний пример — заживо разлагающегося прокаженного, которого знатоки признают живописным в изображении Флобера. Позволю даже по этому поводу сделать легкий упрек князю С. М. Волконскому: если уже он так внимательно отнесся к моей маленькой рецензии, что даже нашел нужным отвечать на нее, то в интересах *ясности* ему следовало бы остановиться именно на крайнем, решающем примере и прямо ответить: считает ли он разлагающегося про-

* Все курсивы в этой статье принадлежат мне.

каженного живописным в действительности или только в изображении художника?

Свое мнение о действительной, а не воображаемой живописности разных отвратительных предметов, скорее опровергаемое, чем подтверждаемое его собственными историко-литературными указаниями, кн. С. М. Волконский связывает, как мы видели, с более общим тезисом, будто живописными могут быть только действительные предметы, а сами художественные изображения не могут называться живописными, а только прекрасными. Единственное основание для этого терминологического мнения мы нашли в сделанной автором выписке из трех словарей. Основание весьма непрочное. Воспроизводимое в словарях фактическое словоупотребление, житейское и литературное, может быть и верным, и ошибочным, и правильным, и неправильным. Приводимое кн. Волконским из Даля определение: «Живописный — достойный быть списанным, картинный» — есть только образчик плохого определения. «Картинный» есть только синоним «живописного», а «достойный быть списанным» или слишком широко для определяемого, так как в каком-нибудь отношении все может быть достойно списывания, или есть только тавтология, если под достоинством здесь разумеется специально-эстетическое достоинство по отношению именно к живописи.

Когда дело идет о правильной и точной терминологии, то нужно обращаться к самым основаниям слова, именно к его этимологическому происхождению и к логической связи соответствующих понятий. *Живописный, живописность* несомненно производные слова от *живопись*, как *музыкальный, музыкальность* — от *музыка*. И как эти последние слова означают известную сторону *красоты*, именно красоту, выражающуюся в звуках, так первые обозначают другую сторону той же красоты, именно проявляемую в зрительных очертаниях и сочетании *цветов* и *красок*. Итак, живописность есть частное эстетическое понятие, подчиненное общему понятию красоты. Поэтому хоть не все прекрасное живописно, но все живописное тем самым и прекрасно, как не все животные суть млекопитающие, но всякое млекопитающее тем самым есть животное. Предметы прекрасные в зрительном отношении, то есть *живописные*, не теряют этого своего качества в своем изображении, но и предметы ни в каком отношении не прекрасные и не живописные, как ад, чума, кровавые казни, могут в воображении художника вызвать такие зрительные сочетания, воспроизведение которых на полотне или в мраморе будет

прекрасно в смысле живописности. Наконец, художественные произведения и не относящиеся к области зрения могут быть в переносном смысле живописны, или картины, поскольку вызывают в воображении прекрасные образы видимых предметов или прекрасные очертания таких образов. Чтобы доказать правильность своей терминологии, кн. Волконский должен бы был сначала опровергнуть эти элементарные аксиомы, начиная с того, что слово «живописность» происходит от слова «живопись», означающего некоторое *изобразительное* искусство. Впрочем, если бы даже правильность терминологии кн. Волконского и была доказана, то это было бы совершенно бесполезно для его положения о реальной живописности разных ужасных и отвратительных явлений. Если бы живописность и была свойством лишь действительных предметов, а не их изображений, то отсюда не следовало бы, конечно, что *всякий* действительный предмет живописен, а поэтому утверждаемая нашим автором живописность действительного ада, действительной чумы и действительного Торквемады все-таки осталась бы висящим на воздухе парадоксом.

За этим несколько искусственным терминологическим разногласием относительно живописности скрывается, быть может, более серьезное разномыслие насчет отношения красоты к действительности, или того смысла, в каком можно и должно признавать реальную объективность прекрасного. Но уважаемый мой противник понимает, конечно, что нельзя разбирать этот принципиальный вопрос в беглой заметке, так как правильное его решение предполагает систематическую постановку по крайней мере двух философских наук: метафизики и эстетики. Я надеюсь, что он великодушно разрешит мне отложить дальнейшее рассмотрение дела года на три или четыре. А пока позволю себе кончить настоящую заметку заключительными словами той моей рецензии на сочинение кн. С. М. Волконского, которая подала повод к этому маленькому спору:

«Об этом, впрочем, стоило говорить только ввиду общего высокого достоинства книги, заслуживающей полного внимания и успеха. Мы надеемся очень скоро увидеть новое, дополненное издание этих прекрасных очерков».

ИДЕЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА У АВГУСТА КОНТА *

Я особенно признателен Философскому обществу за предоставленную мне честь открыть наши поминки по Августе Конте. Я, собственно, не имею на эту честь никаких прав, кроме разве права уплатить старый свой долг великому мыслителю. Более 20 лет тому назад мне пришлось на этом самом месте начать свое публичное поприще резким нападением на позитивную философию **. Мне нет причины в этом раскаиваться. Во-первых, в то время на позитивизм у нас была мода, и, как водится, эта умственная мода становилась идолопоклонством, слепым и нетерпимым ко всем «несогласно мыслящим». Противодействие тут было не только позволительно и уместно, но и обязательно для начинающего философа, как первый экзамен в серьезности философского призвания [2]. А во-вторых, это идолопоклонство, несправедливое к иноверцам, обижало и самого своего идола: за целого Конта выдавалась только первая половина его учения, а другая — и, по мнению самого учителя, более значительная, окончательная — замалчивалась.

Но если мне не приходится раскаиваться в факте своего нападения и если на мне нет вины перед позитивизмом тогдашнего русского общества, то долг перед Контом все-таки остается — долг указать зерно великой истины в его действительном, целом учении.

I

Сам Конт, чрезвычайно высоко ценя дело своей жизни, указывает на его единство — он видит здесь только одну

---

* Читано в публичном собрании Философского общества при Петербургском университете 7 марта 1898 г. по случаю столетней годовщины рождения Августа Конта.

** Разумею свою магистерскую диссертацию и ее защиту в Петербургском университете [1].

мысль — «мысль юности, осуществленную зрелым возрастом» (une pensée de la jeunesse executee par l'age mur). Мнения Конта о себе самом, конечно, для нас не обязательны, однако, говоря о нем, было бы странно обходить то, что он считал единою мыслью своей жизни. Я имею, кроме того, еще два побуждения остановиться именно на этой мысли: вне тесно замкнутого, хотя и широко раскинутого круга правоверных контистов эта мысль сравнительно мало известна и во всяком случае недостаточно обращает на себя внимания; а главное — я вижу в ней по существу великую истину, хотя ложно обусловленную и односторонне выраженную.

И прежде всего нужно вспомнить общие условия, при которых она возникла.

Мы теперь считаем 1898 год по Рождестве Христове. Хотя Конт родился сто лет тому назад, однако год его рождения был не 1798-й по Рождестве Христове, а 7-й год некоей новой эры, нарочно перед тем установленной, чтобы внешним знаком отметить, что человеческий ум окончательно и внутренно разорвал прежнюю связь с христианством [3]. Хотя революционный календарь был скоро отменен и забыт, но означавшийся им разрыв был принят Контом, вместе с большинством его современников, как совершившийся факт, нормальный и бесповоротный. Вот, значит, первое историческое условие Контовой мысли: она выросла на почве отрицательного отношения к христианству. Но это условие само по себе слишком обще — в нем нет ничего характерного и оригинального. Оригинальность уже является в том, что отрицательное отношение к христианству соединяется у Конта с отрицательным же отношением к революции. Когда Конт заканчивал во всех подробностях свой план нормального общественного строя, он не вернулся к христианскому календарю, но не принял и календаря революционного, а сочинил свой собственный, откуда хотя исключен Христос, но куда введены с почетом апостол Павел и многие другие святые не только западной, но и восточной церкви (например, Афанасий Великий, Василий Великий, Иоанн Златоуст) и не допущен ни один из вершителей французской революции, представленной в этом календаре лишь одной из ее жертв — химиком Лавуазье [4].

При его принципиальном отчуждении от христианства для Конта, конечно, весьма характерно это отрицательное отношение к чисто отрицательному образу мыслей и действий, к односторонне-критическим и анархическим тенденциям. Он мог называть свое учение положительным и в этом алгебраическом смысле, как отрицание отрицания,

как плюс, который дается произведением минуса на минус. Такая формальная характеристика указывает, разумеется, лишь на общее направление мысли. Но в чем же состояла самая мысль?

II

Становясь на философско-историческую точку зрения, должно признать во французской революции нечто ценное, отчего получала она принципиальное значение, оправдание и притягательную силу, — именно объявление человеческих прав. Вообще говоря, это не было ново, ибо все человеческие права содержатся, конечно, в той власти людей стать чадами Божьими, которая возвещена Евангелием (Ев[ангелие от] Иоанна I, 12). Но, говоря чисто исторически, объявление естественных прав человека было ново не только по отношению к древнему миру и средним векам, но также и для позднейшей Европы с ее религиозной и церковной Реформацией, приверженцы которой, так же как и их противники, совершенно забывали, что человек имеет неприкосновенные права. Французские реформаторы, страдавшие от драгонад [5] Людовика XIV, не имели для своего противодействия никакой принципиальной опоры, так как относительно самого основного из человеческих прав — свободы религиозных убеждений — этот король был лишь единомышленник, более могущественный и, однако, менее решительный, их собственного вероучителя и законодателя Кальвина, который при первой возможности со спокойной совестью сжег невинного и заслуженного человека за разногласие с ним в догмате Троицы [6].

Принцип прав человеческих был в высшей степени важный и для всего тогдашнего мира новый принцип, но и не к нему относился отрицательный взгляд Конта на революцию. Замечательно, что, отказавшись от революционного календаря и его эры (1792), напоминавшей господство террора, наш философ принял как предварительное начало своего летосчисления 1789 год — год знаменитой декларации и первых мирных опытов ее осуществления.

Однако две стороны французской революции — провозглашение человеческих прав сначала, а затем неслыханное систематическое попирание всех таких прав революционными властями — представляют не случайное только противоречие, не простое бессилие практики осуществить принцип. Нет, глубокое основание этой двуличности находится уже в самой декларации благодаря прибавке одного слова: права человека и гражданина. Казалось бы, при-

бавка невинная и даже основательная. Без гражданских прав человеческие не реализуются. На давно уже достигнутой исторической ступени всякий человек есть, между прочим, и гражданин, как он бывает семьянином, членом своей церкви, партии, школы и т. д. Все эти частные определения очень важны, но в них нет ничего самоопределительного, ничего такого, что было бы само по себе основанием для каких-нибудь по существу неотчуждаемых прав. Понятие прав человека тем и было дорого, что оно указывало на такую безусловность, на такой неотъемлемый признак в субъекте прав — на нечто такое, из чего все требования справедливости могли выводиться с внутренней обязательностью формальной логики. Но зловредная кляуза «и гражданина», смешивая разнородное и ставя на одну доску условное с безусловным, портила все дело.

Нельзя в здравом уме сказать какому бы то ни было человеку — преступнику, безумному, дикарю, все равно: «Ты не человек». Но нет логического препятствия сказать «Ты не гражданин» даже вполне достойному человеку и хотя бы такому, который уже был признан гражданином. «Вчера ты был гражданином, теперь ты еще гражданин, но через минуту ты не гражданин». А если гражданство признано самостоятельным основанием всяких прав, то с отсутствием или потерей этого случайного и отчуждаемого достоинства будут отсутствовать или теряться и эти права. Ясно, что неотъемлемые права могут вытекать единственно только из неотъемлемого значения их носителя. Древние государства отлично знали задолго до французской революции, что такое гражданство и права гражданина, но это не обеспечивало основному классу их населения не только гражданских, но и вообще никаких прав. Всякие определенные и положительные права человеческие могут быть сами по себе отняты. Быть гражданином есть само по себе лишь положительное право и как такое может быть отнято без внутреннего противоречия. Но быть человеком есть не условное право, а свойство, по существу неотчуждаемое, и только оно одно, будучи принято за первооснову всяких прав, может сообщать им принципиальную неприкосновенность, или полагать безусловное препятствие их отнятию или произвольному ограничению. Пока определяющий принцип один — права человека, тем самым обеспечены и неприкосновенны права всех, так как нельзя объявить, что люди такой-то расы, такого-то исповедания, такого-то сословия — не люди. Но стоит только рядом с естественной первоосновой всех прав поставить искусственную — гражданство, как открывается широкая возможность, объявляя

ту или другую группу людей в исключительном гражданском или, точнее, внегражданском положении, отнимать у них под видом гражданских все человеческие права. Таким образом, возведение «гражданина» в самостоятельный принцип рядом с «человеком» оказывается пагубным именно для всеобщности гражданских прав. Самой революции принадлежит фактически заслуга распространения гражданских прав на обширные группы людей, наполовину или вовсе их лишенные в прежней Франции, — на помещичьих крестьян, на протестантов и евреев. Но, отказавшись от чистой и ясной постановки освободительного дела на его безусловном основании (достоинство человека как такого) и примешав к этому условное и неопределенное понятие «добрый гражданин», революция открывала тем двери для всевозможных дикостей на будущее время. Да и в самую революционную эпоху все эти множества человеческих жертв, массами утопленных, зарезанных, гильотинированных, пострадали, конечно, не потому, что перестали быть людьми, а потому, что были признаны дурными гражданами, плохими патриотами, «изменниками» (как и у нас, например, бесчисленные жертвы Ивана IV).

Из двух принципов — «человек» и «гражданин», бессвязно сопоставленных рядом вместо того, чтобы второго подчинить первому, естественным образом низший, как более конкретный и наглядный, оказался на деле более сильным и скоро заслонил собою высший, а затем и поглотил его без остатка, ибо, казня гражданина, по необходимости убивали и человека.

III

Если неистовства революционного террора находили для себя принципиальную точку опоры в декларации прав, именно в прибавке «и гражданина», то сама эта прибавка не была же следствием ни случайной ошибки, ни прямого злого умысла — имела же она какое-нибудь внутреннее основание, или смысл. И в самом деле, она вытекала из естественного и справедливого, но только ложно понятого и неверно примененного (в силу исторических условий) чувства недостаточности единичного человека, в отдельности взятого, чтобы быть действительно безусловным носителем права, — его недостаточности для осуществления человеческих прав.

Лучшие из начинателей великого переворота понимали, или по крайней мере чувствовали, внутреннюю бесконечность и самозаконность (автономию) индивидуального

человека, но они также понимали, или чувствовали, что само по себе это бесконечное значение есть только возможность и что для переведения ее в действительность единичному человеку должно быть придано что-то другое — уже на деле высшее и более могучее, чем он сам. Что же это за реально-высшее, дающее действительную полноту жизни отдельному лицу? Классическая древность, давно уже возведенная в идеал силой умственной реакции против средневековой теократии, указывала на гражданство, государство, отечество; ход новой истории внес сюда лишь то видоизменение, что идея высшего политического целого связывалась уже не с городом, а с народом или нацией. Национальный патриотизм, впервые могущественно заявивший о себе в XV веке в лице Иоанны д'Арк на полурелигиозной почве, был все более и более «секуляризуем» в течение следующих веков и окончательно утвержден в своем чисто мирском и даже языческом виде французской революцией.

Настоящим полным человеком лицо становится только как гражданин своего государства, сын своего отечества. Августу Конту прежде всего принадлежит заслуга и слава, что он не удовлетворился этим столь ясным и благовидным решением. Нет, конечно, особой заслуги и славы, если человек, верующий в Небесного Отца, не ставит на Его место своего земного отечества. Но Конт не верил в единого Бога-Вседержителя, не верил он, с другой стороны, в абсолютное значение человеческой индивидуальности самой по себе, и, однако, ища ей реального восполнения, он не остановился на том собирательном целом, которое существует наглядно и конкретно, всеми признанное, — не остановился на единстве национальном. Он понял — один из первых и один из немногих, — что нация в своей наличной эмпирической действительности есть нечто само по себе условное, что она хотя всегда могущественнее и физически долговечнее отдельного лица, но далеко не всегда достойнее его по внутреннему существу, в смысле духовном. Кто, например, был ближе к истинной полноте человеческого достоинства — убиваемый ли праведник Сократ в своем внешнем бессилии или насилием торжествующее над ним афинское гражданство в своей внутренней неправде? А если, однако, и Сократ, при всей высоте своего личного достоинства, не был, однако, в своей отдельности вполне, или совершенно, человеком, если и он нуждался в восполнении, то, конечно, не от гражданства или отечества своего, которое окончательно наполнило ему только чашу с ядом, а от чего-то другого.

Конт — и в этом еще бóльшая его заслуга и слава — яснее, решительнее и полнее всех своих предшественников указал это «другое» — собирательное целое, по внутреннему существу, а не внешним только образом превосходящее каждого единичного человека, действительно его восполняющее как идеально, так и совершенно реально, — указал на человечество как на живое положительное единство, нас обнимающее, на «великое существо» по преимуществу, — le Grand Être.

IV

Идея человечества была бы не нова и не интересна, если бы Конт разумел под этим словом общее родовое понятие, или же реальную совокупность, сумму человеческих единиц.

Но он говорил не об отвлеченном понятии и не об эмпирическом агрегате, а о живом действительном существе. С гениальной смелостью он идет дальше и утверждает, что единичный человек сам по себе, или в отдельности взятый, есть лишь абстракция, что такого человека в действительности не бывает и быть не может. И конечно, Конт прав.

Никто не отрицает действительности элементарных терминов геометрии — точки, линии, поверхностной фигуры, наконец, объема, или фигуры стереометрической, т. е. геометрического тела. Все это действительно существует, со всем этим мы оперируем и в жизни, и в науке. Но в каком же смысле мы приписываем действительность этим геометрическим стихиям? При сколько-нибудь отчетливом мышлении ясно, что они существуют не в отдельности своей, а единственно в определенных отношениях друг к другу, что их действительность исчерпывается, или покрывается этой относительностью, что они, собственно, и представляют только закрепленные мыслью простые отношения, отвлеченные от более сложных фактов.

Геометрическая точка определяется как граница, или место пересечения, т. е. совпадения, двух пересекающихся линий, — ясно, что она не существует вне их. Нельзя даже представить себе отдельно существующую геометрическую точку, ибо, будучи по определению лишена всякой протяженности, равняясь нулю пространства, она не имеет в себе ничего такого, что бы обособляло ее или отделяло от окружающей среды, с которой она неудержимо и сливалась бы, пропадая в ней бесследно. Итак, точки, или элементы нулевого измерения, существуют не сами по себе, или отдельно взятые, а только в линиях и через линии. Но и линии в свою

очередь, т. е. элементы одного измерения, существуют лишь как пределы поверхностей или элементов двух измерений, а поверхности — лишь как пределы (геометрических) тел или трехмерных построений, которые в свою очередь действительно существуют лишь как ограничения тел физических, определяемых, но не исчерпываемых геометрическими элементами. Наивному представлению может казаться, что линии слагаются из точек, поверхности — из линий, тела — из поверхностей. Но это сейчас же оказывается немыслимым. Если бы даже геометрические точки и могли существовать самостоятельно, то для того, чтобы сложиться в какую-нибудь определенную линию, они, очевидно, должны бы были располагаться не как попало, а в этом определенном направлении, но это уже есть линия, которая, следовательно, не слагается из точек, а предполагается ими. Точно так же для того, чтобы линии (допуская — per impossibile [7] — их отдельное существование) могли сложиться в поверхность, необходимо, чтобы они располагались по определенному двухмерному начертанию, т. е. поверхность оказывается уже данною, и т. д. Дело нисколько не изменяется, если мы в каждом случае вместо сложения многих поставим, как это принято, движение одного геометрического элемента, т. е. представим линию как движение точки, поверхность — как движение линии — и т. д. Ясно в самом деле, что движение точки может произвести определенную линию лишь под условием, что это движение совершается в определенном направлении, т. е. по этой самой линии, которая, таким образом, уже дана мысленно раньше движения точки. А различение линий, или направлений для движущейся точки, уже предполагает вообще по крайней мере пространство двухмерное, так как в одном измерении мыслима только одна линия. Точно так же для того, чтобы движение линии образовало определенную поверхность, необходимо, чтобы оно совершалось именно в пределах этой самой поверхности, уже заранее таким образом предположенной, и т. д. Одним словом, порядок действительного отношения здесь аналитический — от высшего к низшему, от более конкретного к более абстрактному, получить же высшие геометрические определения синтетически из низших совершенно немыслимо, так как эти последние необходимо предполагают те высшие как свою определяющую среду. Точки действительно существуют только на линиях, линии — только на поверхностях, поверхности — только на телах геометрических, как эти последние — только на телах физических. Мнимо сложное, т. е. в самом деле относительно целое,

первее, самостоятельнее, реальнее своих мнимо простых, а в действительности лишь частичных, дробных элементов — продуктов своего разложения.

Целое первее своих частей и предполагается ими. Эта великая истина, очевидная в геометрии, сохраняет всю свою силу и в социологии. Соответствие здесь полное. Социологическая точка — единичное лицо, линия — семейство, площадь — народ, трехмерная фигура, или геометрическое тело, — раса, но вполне действительное, физическое тело — только человечество. Нельзя отрицать действительность составных частей, но лишь в связи их с целым, — отдельно взятые, они лишь абстракции. По связи с целым один человек — эта социологическая точка — может иметь гораздо больше значения, чем многие семьи, народы и даже расы, как подобное бывает и с точкой геометрической: центр шара — единичная точка — гораздо важнее не только всех других точек в этом теле, но и всех линий; так и личность, напр., Сократа при великом своем всемирном значении, неизмеримо превосходящем не только линию его семейства, но и всю площадь афинского гражданства, не могла бы иметь никакого действительного существования без этого семейства и этого гражданства, которое в свою очередь не могло бы существовать само по себе вне жизни человечества.

Тело не слагается из точек, линий, фигур, а уже предполагается ими; человечество не слагается из лиц, семей, народов, а предполагается ими. Мы видим, конечно, что в общем ходе всемирной истории эти единичные и собирательные элементы человеческой жизни все более и более сближаются между собой и как бы слагаются вместе, но этим они не создают человечества в самом существе его, так как оно уже предполагается самым этим объединительным движением как его необходимая основа, побуждение и руководство. Если всемирная история есть последовательное и систематическое собирание частных элементов, слагающихся вместе в крайнюю реальность целого человечества, то для этого само человечество должно было предварительно разложиться на ограниченные группы, не доходя, впрочем, до крайнего предела. Конт как основатель социологии не упускает заметить, что человечество разлагается сначала на общины, потом на семьи, но никогда на отдельные лица *.

---

* L'Humanité se decompose d'abord en Cités, puis en Familles, mais jamais en individus (Auguste Conte. «Systeme de politique positive», tome IV. Paris, 1854, p. 31) [8]

Части всегда предполагают свое целое и подчинены ему. И если нам это представляется наоборот, то лишь по исторически обусловленной недостаточности наших понятий и формул, неспособных еще представлять истинную реальность. «Лишь отсюда, — говорит Конт, — происходит наше расположение всегда подчинять целое частям, хотя только ему — целому — может принадлежать полное и прочное существование» *. Но когда истинно синтетическое состояние ума достаточно преодолеет наши предварительные привычки **, обратная склонность естественно возобладает как единственно позитивная ***. Когда понятие человечества окажется довольно обычным, возрожденные души к нему будут относить идеи народа и даже семьи, чтобы всегда отправляться от данного, наилучшим образом характеризованного, к данным, менее определившимся ****. Ибо только существование человечества допускает определение, изъятое от смешения и от произвола.

По глубокому, верному замечанию Конта, все софизмы, выставляемые беспорядочным или отсталым образом мыслей против реальности человечества, разрушают сами себя. Они предполагают точку зрения исключительного индивидуализма, которую, однако, нельзя последовательно провести до конца. Ибо самый язык, на котором они высказываются, обличил бы их нелепость, так как он несомненно есть нечто сверхиндивидуальное, равно как Семья и Отечество, которых эти «отсталые или беспринципные софисты» также не посмеют отрицать. Эти три основные образования — язык, отечество, семья — несомненно суть частые проявления человечества, а не индивидуального человека, который, напротив, сам от них вполне зависит как от реальных условий своего человеческого существования *****.

Конт отмечает склонность всякой ассоциации смотреть на себя как на зерно человечества ******. Это расположение к универсальности соответствует тому факту, что всякая частичная ассоциация, хотя бы при наибольшем своем развитии, входит в единство целого, от которого она может быть отделена только абстракцией *******. Конт не только

* Une existence complète et durable (там же).

** Nos habitudes preliminaires (там же).

*** En vertu de son exclusive positivite (там же).

**** Afin de proceder Toujours du cas le mieux caracterise vers les moins prononces (там же).

***** Там же, 28.

****** Там же, 29.

******* Там же, 31.

уверен в действительном существовании единого человечества, но видит в нем существование по преимуществу и прямо называет его la suprême existence *.

V

«Великое Существо» совмещает в себе (не в смысле суммы, а в смысле действительной целости, или живого единства) все существа, свободно содействующие совершенствованию всемирного порядка **. Ища лишь восполнить понятие реального порядка, мы естественно устанавливаем то единство, которое ему соответствует. Согласно объективному подчинению, характеризующему общую иерархию явлений, всемирный порядок становится существенно сводимым к порядку человеческому — последнему пределу всех заметных влияний ***.

Позитивное учение, необходимо ограниченное сначала самыми простыми и самыми общими явлениями, должно наконец показать нам действительное существование, истинно одаренное чувствами и волей, аналогичными нашим, но соединенными с высшим могуществом ****.

Поскольку Великое Существо не подлежит наблюдению внешних чувств и математическим вычислениям, оно, по Конту, есть предмет веры, но веры, необходимо связанной со всей совокупностью научного знания. Конт говорит о положительной вере (La foi positive) не в смысле теологическом, конечно, а скорее подобно тому, как Кант говорил о вере разумной, т. е. вере в необходимые постулаты разума. «Положительная вера достигает своего истинного единства, как объективного, так и субъективного, через необходимое последствие своего нормального развития, сосредоточивая совокупность реальных законов вокруг собирательного существа, которое непосредственно управляет нашими судьбами в силу его собственной необходимости, видоизмененной его провидением. Такая вера вполне согласуется с любовью, направляя к этому Великому Существу, в высочайшей степени сочувственному, все почитание, подобающее благотворному господству всемирного порядка. Правда, это Существо, беспредельное и вечное (т. е. Человечество), не создало само тех материалов, которые упот-

* Там же, 31, 33 и др.

** Там же, 30.

*** Dernier terme de toutes les influences appreciables; там же, т. II (Parisen, 1852), стр. 56.

**** Там же, II, 51.

ребляет его мудрая деятельность, ни тех законов, которыми определяются результаты этой деятельности *. Но «абсолютная оценка» этого Существа, по мнению Конта, не требуется умом и еще менее — сердцем. «Конечно, — говорит он, — естественный порядок достаточно несовершенен для того, чтобы его благодеяния могли реализоваться для нас лишь косвенным способом — через сердечное служение — par l'afectueux ministère — деятельного и разумного Существа, без которого наше существование стало бы почти невыносимым. А такое убеждение достаточно уполномочивает каждого из нас обращать к Человечеству всю свою справедливую признательность, если бы даже и существовало еще высшее Провидение, от которого проистекало бы могущество нашей общей Матери» **.

В основателе религии человечества мы узнаем здесь автора позитивной философии, который хотел ограничить астрономию одной нашей солнечной системой, утверждая, что изучение прочего звездного неба и невозможно, и, главное, не нужно. И там, и здесь один принцип: «последний предел всех заметных влияний», — принцип весьма характерный для новейшего наследника римского духа, но по существу не выдерживающий критики. Но моя задача теперь и не есть критика. Итак, возвращаюсь к истинному содержанию Контова взгляда.

Человечество в смысле живой и полной реальности признается Контом как положительный факт, к которому окончательно сводится вся система научных знаний. «Углубленное изучение всемирного порядка, — говорит он, — открывает нам в нем преобладающее существование истинного Великого Существа, которое, имея своим назначением непрерывно совершенствовать этот порядок, всегда с ним сообразуясь, наилучшим образом представляет нам его истинную совокупность. Это неоспоримое Провидение, вершительница нашей судьбы, естественно, становится общим средоточием наших чувств, наших мыслей и наших действий. Хотя, очевидно, это Великое Существо превосходит всякую человеческую силу, даже собирательную, необходимое его строение — sa constitution necessaire — и его собственная судьба делают его в высшей степени сочувственным со всяким его служителем» ***.

---

* Там же, II, 56—57.

** Там же, II, 57.

*** Там же, II, 59.

VI

Надлежащее отношение к Великому Существу, или «религия человечества», не исключает, а включает в себя как свои подготовления семью и отечество. «Два существенные атрибута собирательного существования — солидарность и непрерывность (continuite), — естественно, находятся и на низших ступенях, где, не имея такой полноты (как в человечестве), они становятся зато более заметными (mieux appreciables). Таким образом, Семья и Отечество никогда не перестанут для ума, как и для сердца, быть необходимыми преддвериями человечества (les preambules necessaires de l'Humanité). Но систематическое воспитание, призванное восполнить естественный ход истории, должно будет идти обратным путем (т. е. не от семьи и народа к человечеству, а от человечества к народу и семье). Достигнувши полного понятия о Великом Существе, мы можем передавать его даже нашим детям, не воспроизводя той эмпирической эволюции, которой потребовала его начальная выработка. Достаточно будет получше воспользоваться естественной способностью чувства предварять обобщения ума, что и произойдет необходимо в силу нормального верховенства женского пола (le sexe affectif) в совокупности позитивного воспитания» *.

При этом Конт особенно указывает на то, что Семья и Отечество, будучи последовательными подготовлениями к человечеству, не должны быть понимаемы как его настоящие элементы или составные части, ибо человечество есть существо нераздельное (être indivisible). Что же оно такое в этом смысле, в чем его образующее начало?

VII

Великое существо Контовой религии кроме своей полной реальности, могущества и мудрости, делающих его нашим Провидением, имеет еще один постоянный признак: оно есть существо женственное. Это не метафора или олицетворение безличного понятия, как различные добродетели, искусства и науки изображаются в классической мифологии под видом женщин. Из предыдущего изложения, воспроизводящего слова самого Конта, достаточно ясно, что Великое Существо не было отвлеченным понятием для этого философа. Он ясно различал человечество как совокупность народных, семейных и личных элементов: это у

* Там же, I, 32.

него humanité с малою h — и Человечество как существенное, действительное и живое начало единства всех этих элементов — Humanité с большою H, ou le Grand Etre. И в этом-то главном смысле Человечество, хотя имеет собирательный характер, по своему составу, само по себе есть более чем собирательное имя — обладает собственным существованием.

«Объективно, — говорит Конт, — Великое Существо есть такое же внешнее каждому из нас, как и другие реальные существования, тогда как субъективно мы составляем его часть по крайней мере в уповании (Objectivement le Grand-Etre est aussi exterieur a chacun de nous que les autres existences reelles, tandis que subjectivement nous en faisons partie du moins en esperence)».

Ясно, что речь идет не о понятии, а о существе совершенно действительном и если не совсем личном, в смысле эмпирической человеческой особы, то еще менее безличном. Чтобы сказать одним словом, это существо — сверхличное, а лучше сказать это двумя словами: Великое Существо не есть олицетворенный принцип, а Принципиальное Лицо, или Лицо-Принцип, не олицетворенная идея, а Лицо-Идея.

VIII

Само собою напрашивается сближение между Контовой религией человечества, представляемого в Великом Существе женского рода, и средневековым культом Мадонны. Заметим еще любопытное совпадение. Как раз в то время, как в Париже Конт обнародовал изложение своей религии с ее превознесением женственного, эффективного начала человеческой природы и нравственности, в Риме тысячелетний культ Мадонны познал свое теологическое завершение в догматическом определении папы Пия IX о Непорочном Зачатии пресв. Девы (1854 г.) [9].

Когда мыслитель такого характера и значения, как Авг. Конт, начинает сочувственно входить в порядок идей, бывший ему чуждым, то было бы совершенно напрасно говорить о каких-нибудь внешних влияниях или прямых заимствованиях. Если бы и был установлен факт такого заимствования, то он ровно ничего не объяснял бы, так как оставался бы во всей силе вопрос: почему взято одно, а не другое? Я дал вам некоторое понятие о том особом и своеобразном умственном пути, который должен был привести Конта к сближению с древней верой народов. Он сознавал этот путь и радовался этому внутреннему сближению, не имея никакой надобности во внешних заимствованиях.

Но древний культ вечно-женственного начала имеет одно историческое проявление, о котором Конт совсем ничего не мог знать и которое, однако, ближе подходит и к существу дела, и к мыслям этого философа.

Закоренелый западник, Август Конт был бы очень удивлен, если бы кто-нибудь сказал и показал ему, что в своем Grand Etre он формулировал то, что с особою уверенностью и яркостью, хотя без всякого отчетливого понимания, выражалось религиозным вдохновением русского народа еще в XI веке, так что срединная идея Контовой religion positive представляет собою именно ту сторону христианства, с которой оно было если не сознано, то почувствовано некогда русской душой, причем, однако, это чувство или предчувствие, несмотря на свою малую сознательность, сразу же нашло себе соответствующее пластическое выражение.

Если бы Конту случилось приехать в старый, заброшенный городок, который некогда был и Новым и Великим, то он мог бы своими глазами увидеть подлинное изображение своего Grand Etre, более точное и более полное, чем все те, которые ему приходилось видать на Западе. Так как не только Конт ничего не знал об этом произведении древнерусского творчества, но и между вас едва ли кто обращал на него внимание, то я должен объяснить вам его смысл. Тут всего более замечательно то, что собственный сюжет изображения представлен вместе со всеми другими, которые ему сро́дны и близки и обыкновенно с ним смешиваются, но представлен так, что всесторонне от них выделяется и обособляется, так что никакое смешение немыслимо.

IX

Посреди главного образа в старом новгородском соборе (времен Ярослава Мудрого) мы видим своеобразную женскую фигуру в царском одеянии, сидящую на престоле. По обе стороны от нее, лицом к ней и в склоненном положении, справа Богородица византийского типа, слева — св. Иоанн Креститель; над сидящею на престоле поднимается Христос с воздетыми руками, а над ним виден небесный мир в лице нескольких ангелов, окружающих Слово Божие, представленное под видом книги — Евангелия.

Кого же изображает это главное, срединное и царственное лицо, явно отличное и от Христа, и от Богородицы, и от ангелов? Образ называется образом Софии Премудрости Божией. Но что же это значит? Еще в XIV веке один русский боярин задавал этот вопрос новгородскому архиепископу, но ответа не получил — тот отозвался незнанием.

А между тем наши предки поклонялись этому загадочному лицу, как некогда афиняне — «неведомому богу», строили повсюду софийские храмы и соборы, определили празднование и службу, где непонятным образом София Премудрость Божия то сближается с Христом, то с Богородицею, тем самым не допуская полного отождествления ни с Ним, ни с Нею, ибо ясно, что если бы это был Христос, то не Богородица, а если бы Богородица, то не Христос.

И не от греков приняли наши предки эту идею, так как у греков, в Византии, по всем имеющимся свидетельствам, Премудрость Божия, ἡ Σοφία τοῦ Θεοῦ, разумелась или как общий отвлеченный атрибут божества, или же принималась как синоним вечного Слова Божия — Логоса. Сама икона новгородской Софии никакого греческого образца не имеет — это дело нашего собственного религиозного творчества. Смысл его был неведом архиереям XIV века, но мы теперь можем его разгадать.

Это Великое, царственное и женственное Существо, которое, не будучи ни Богом, ни вечным Сыном Божиим, ни ангелом, ни святым человеком, принимает почитание и от завершителя Ветхого завета и от родоначальницы Нового, — кто же оно, как не само истинное, чистое и полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вечно соединенная и во временном процессе соединяющаяся с Божеством и соединяющая с Ним все, что есть. Несомненно, что в этом полный смысл Великого Существа, наполовину почувствованный и сознанный Контом, в целости почувствованный, но вовсе не сознанный нашими предками, благочестивыми строителями Софийских храмов.

X

Основатель «позитивной религии» понимал под человечеством существо, становящееся абсолютным через всеобщий прогресс. И действительно, человечество есть такое существо. Но Конту, как и многим другим мыслителям, не было ясно, что становящееся во времени абсолютное предполагает абсолютное вечно-сущее, так как иначе самое это «становление» (das Werden, le devenir) абсолютным (из не-абсолютного) было бы самопревращением меньшего в большее, т. е. возникновением чего-нибудь из ничего, или чистейшей бессмыслицей. Не нужно даже поднимать философского вопроса об относительной природе времени, чтобы видеть, что становиться абсолютным можно только чрез усвоение того, что по существу и вечно есть абсолютно.

Инстинкт, угадывающий истину, был у Конта, когда он приписал Великому Существу женственный характер. Как стоящее между ограниченным и безусловным, как причастное тому и другому, оно по природе есть начало двойственности, ἡ ἀόριστος δυάς [10] пифагорейцев — самое общее онтологическое определение женственности. Человечество есть именно та высшая форма, через которую и в которой все существующее становится абсолютным, — форма соединения материальной природы с божеством. Великое Существо есть всемирная природа, как воспринимающая божественное, — еще другое основание присваивать ей характер женственный.

Ясно, что истинное человечество, как всемирная форма соединения материальной природы с божеством, или форма восприятия божества природою, есть по необходимости Богочеловечество и Богоматерия. Оно не может быть просто человечеством, так как это значило бы быть воспринимающим без воспринимаемого, формой без содержания, или пустой формой.

Великое Существо не есть пустая форма, а всеобъемлющая богочеловеческая полнота духовно-телесной, божественно-творной жизни, открывшейся нам в христианстве. Конт имел лишь половинное, недодуманное и недоговоренное понятие об истинном Великом Существе, но он безотчетно верил в его полноту и невольно свидетельствовал о ней. А сколько было и есть верующих христиан, не знавших и не знающих, не хотевших и не хотящих знать об этой самой сущности христианства, к которой с половинным пониманием, но целым сердцем привязался безбожник и нехристь Конт!

В самом деле, он отрицал Бога и Христа. Но Бог и Христос, наверное, прощают личные обиды. И наверное, они более обращают внимания на сердечные расположения, чем на головные мнения. И разве Им не более всего дорого Их другое, то, в чем полнота божественной жизни находит свое последнее, крайнее осуществление, — то, что наш философ угадал и назвал Великим Существом и что стало для него предметом искреннего и глубокого благочестия, хотя и странного по наружным формам и выражениям? С этой полнотой другого, которая всех нас держит и носит, но которую не всякий из нас ощущает и узнает, — с Нею Бога и Христа соединяет Дух Святой, живущий и действующий в Ней. Против этого не погрешил Конт. Грех его, как и всех теоретических врагов христианства, есть «грех против Сына Человеческого», и по слову Сына Человеческого этот грех прощен.

Великая заслуга безбожника и нехристя Конта перед современным христианским миром не ограничивается тем, что он во главу угла своей «позитивной религии» взял ту основную сторону Богочеловечества, забвение которой так много вредило правильному развитию религиозного сознания. Кроме этого, определяя состав и пути деятельности Великого Существа, Конт очень близко — ближе многих верующих — подошел к другой, завершительной истине христианства, тоже на деле, если не на словах, почти забытой в образованной части христианского мира.

По Конту, в составе Великого Существа главное значение принадлежит умершим (разумеется, тем, которые оказались достойными быть в него воспринятыми — d'etre incorpores au Grand Etre). Они вдвойне преобладают над живущими: как их явные образцы и как их тайные покровители и руководители — как те внутренние органы, через которые Великое Существо действует в частной и общей истории видимо прогрессирующего на земле человечества. Конт различал для человека два способа бытия: один — внутренний и вечный, который по его терминологии называется «субъективным», а по нашей — существенным (не в смысле wesentlich, а скорее wesenhaft) [11], и другой — преходящий и внешний, по его словоупотреблению — «объективный», а по-нашему — являемый, или феноменальный. Значение существенного, посмертного бытия определяется его теснейшим единством с самым существом Человечества, значение внешнего, феноменального бытия — его способностью обособления, или относительно отдельной, самостоятельной воли и действия. И умершие и живущие имеют свою реальность; у первых она более достойная (plus digne), у вторых — более свободная и явно действенная (plus efficace). Но ясно, что полнота жизни для тех и для других может состоять только в их совершенном единодушии и всестороннем взаимодействии. И в чем же может состоять окончательный смысл мирового порядка и завершение всеобщей истории, как не в осуществлении этой целости человечества, как не в действительном его исцелении чрез явное соединение этих двух разлученных его долей? Конт не высказывает прямо этой мысли, но, кто с добросовестным вниманием прочтет все четыре тома его «Politique positive», тот должен будет признаться, что никто из знаменитых в мире философов не подходил так близко к задаче воскресения мертвых, как именно Август Конт.

То, чего я теперь коснулся, есть не только трудное дело,

но и разговор трудный. Недаром более осьмнадцати веков тому назад в Афинах, когда апостол Павел говорил о единстве рода человеческого и о присутствии божества во всех, афиняне охотно его слушали, но, как только он упомянул о воскресении мертвых, они сказали: «Ну, об этом, любезнейший, мы побеседуем в другой раз» [12] Но я и на этот раз хотел бы если не беседовать с вами, хотя двумя словами намекнуть на человеческую сторону этого дела, и даже, не говоря, собственно, ничего о самом деле, только указать на первые человеческие шаги в направлении к нему, потому что в этих шагах нет ничего непонятного и ничего трудного.

XII

Вот перед нами сегодня один из бесчисленных отшедших. Нам и в голову, конечно, не приходило предварять для него всеобщее воскресение, — и, однако, мы это начали. Прежде чем прийти на эти поминки, я лучше прежнего познакомился с Контом и полюбил его. Вот уже первый шаг или два первых шага — узнать и полюбить. А затем если мне удалось и некоторым из вас передать верное понятие об этом отшедшем и доброе чувство к нему, то вот уже и третий шаг.

Для воскресения мертвых, как и для всякого другого дела, знание и любовь еще не составляют самого дела, а лишь необходимое его условие: без них его нельзя совершить, потому что нельзя начать.

А теперь, в заключение, я хочу выразить одну скромную надежду.

Конт, как вы знаете, сочинил для религии Человечества свой календарь, где наряду с многими странностями есть и кое-что хорошее. Философскому обществу может быть приятно узнать, что кроме Декарта и Лейбница в святые этого календаря попали также Кант, Фихте и Гегель. Тем не менее позитивистический календарь не станет общепризнанным, как не стал таким и календарь революционный, — общепризнанным останется календарь христианский, но, я думаю, с некоторыми новыми добавлениями.

Когда полномочные представители христианства сосредоточат свое внимание на том, что наша религия есть прежде всего и преимущественно религия богочеловеческая и что человечество есть не придаток какой-нибудь, а существенная, образующая половина Богочеловечества, тогда они решатся исключить из своего исторического пантеона коечто бесчеловечное, что туда случайно попало за столько

веков, и внести вместо того немного побольше человеческого. Тогда придется вспомнить и того мыслителя, который, несмотря на большие заблуждения и на ограниченность своего теоретического кругозора, сильнее всех людей отходящего XIX века почувствовал и выдвинул эту не всегда достаточно ценившуюся в историческом христианстве человеческую сторону религии и жизни — не в том или другом особом отношении, а в общем ее составе, обнимающем сверх наличной части человечества и его отошедшую и грядущую части. И тогда, не принимая его календаря, как слишком уже человечного, можно будет воспользоваться им для некоторого расширения нашего собственного, и прежде всего внести туда имя этого самого Августа Конта за услуги, которые он, сам того не зная, оказал делу развития христианского сознания, возродив в нем под новыми именами старые и вечные истины: основную истину о собирательной сущности или душе мира, простейшее имя которой по-христиански есть Церковь, и завершительную истину о жизни умерших.

Я не ученик Августа Конта и не прозелит его «положительной религии». Никаких личных оснований к пристрастию или преувеличению его значения у меня нет. Конечно, в моей ранней вражде против Конта и позитивизма было гораздо больше увлечения и страсти, чем в теперешней вечерней любви, которая зависит от лучшего знания. И если я все-таки полагаю, что Конт действительно заслужил себе место в святцах христианского человечества, то я разумею это в самом определенном смысле, в котором, право, нет ничего соблазнительного или оскорбительного для кого бы то ни было. «Святой» не значит совершенный во всех отношениях и даже не значит непременно совершенный в каком-нибудь одном отношении. Святость не есть даже совершенная доброта, или благость: благ один только Бог. — Кто имеет достаточные и неоднократные сведения о жизни и трудах Конта, тот признает в нем, конечно, кроме разных заблуждений и некоторые коренные недостатки ума и характера, но вместе с тем признает и отсутствие в нем всякого лукавства, его редкое прямодушие, простоту и чистосердечие. Вот почему та Премудрость, которая «не внидет в душу злохудожну», нашла себе место в душе этого человека и дала ему быть, хотя и полусознательным, провозвестником высоких истин о Великом Существе и о воскресении мертвых.

ЖИЗНЕННАЯ ДРАМА ПЛАТОНА

Очерк

Предприняв полный русский перевод Платона, я прежде всего столкнулся с вопросом: в каком порядке переводить и издавать Платоновы диалоги при отсутствии порядка общепринятого? Убедившись в невозможности твердо установить и последовательно провести порядок хронологический при недостаточности данных исторических, при шаткости и противоречивости филологических соображений, а вместе с тем находя и неудобным, и недостойным втискивать живую картину Платонова творчества в деревянные рамки школьных делений по отвлеченным темам и дисциплинам позднейшего происхождения, я должен был искать внутреннего начала единства, обнимающего совокупность Платоновых творений и дающего каждому из них его относительное значение и место в целом.

Такого начала единства для произведений Платона искали уже многие его издатели, переводчики и критики в течение всего XIX столетия, но ни одна из существующих попыток определить и провести такое начало по всему Платону не кажется мне удовлетворительною. В особом трактате, которым будет сопровождаться мой перевод, я разберу подробно главные из этих попыток, а теперь укажу для примера лишь на две самые яркие — Шлейермахера и Мунка [1].

По Шлейермахеру, порядок Платоновых произведений установлен заранее самим Платоном, его мыслию и намерением; все диалоги суть лишь последовательное выполнение одной программы или одного художественно-философско-педагогического плана, составленного Платоном еще в юности и все более уяснявшегося в частностях в течение всей его философской деятельности.

По этому взгляду, каждый большой диалог (после первого — *Федра*) есть прямое, самим Платоном предопределенное продолжение или восполнение своего предыдущего и подготовление к своему последующему, и этот главный ствол идейного нарастания сопровождается, как бы отрост-

ками, несколькими мелкими диалогами, также преднамеренно написанными для выяснения того или другого второстепенного вопроса, связанного с предметами главных диалогов. Весь Платон представляется, таким образом, как одна a priori построенная система философских идей, курс философии, художественно изложенный.

У Мунка дело берется более живым образом. Задачей Платона было изобразить жизнь идеального мудреца в лице Сократа *. За первым вступительным диалогом *Парменид*, где Сократ является любознательным юношей, следуют три последовательные группы диалогов, в которых Сократ выступает сначала борцом за правду против господствовавшей софистики, потом учителем правды и, наконец, мучеником за правду; последним диалогом, естественно, оказывается *Федон*, содержащий предсмертную беседу Сократа и описание его смерти.

Несостоятельность обоих взглядов бросается в глаза. Шлейермахер прямо предполагает нечто психологически и исторически невозможное. Конечно, такой чисто головной философ и кабинетный писатель, как, например, Кант, более подходил бы к представлению Шлейермахера. Если вспомнить многовековое развитие чисто формальной силы мышления — от первых схоластиков и до лейбнице-вольфовской философии, воспитавшей автора трех критик; если принять во внимание национальный характер германского ума, личный характер и образ жизни самого Канта, — жизни, всецело замкнутой тесным кругом между письменным столом и университетской аудиторией, — то относительно его, пожалуй, можно было бы допустить, что вся совокупность его сочинений есть лишь методическое выполнение одной заранее составленной программы. Однако мы положительно знаем, что и здесь не было ничего подобного. Умственная производительность Канта прошла через три по крайней мере весьма различные стадии, вовсе не бывшие прямым продолжением или подготовлением одна другой: мы знаем про долгий «догматический сон» его ума в уютной колыбели лейбнице-вольфовской системы; знаем, как он был пробужден сильным толчком скепсиса Юма к открытию критического идеализма и как, затем, побуждения иного порядка привели его к созданию этики абсолютного долга и религии в пределах чистого разума. Во время догматического сна Канту, конечно, не грезилась его разрушительная критика, а когда он ее производил, то он не ду-

---

* «Die natürliche Ordnung der Platonischen Schriften», dargestellt von Dr. Eduard Munk. Berl[in], 1857.

мал об определенном плане новой нравственной и религиозной постройки. Если даже Кант — олицетворенная априорность и методичность — не мог не только совершить, но и задумать свой полувековой умственный труд по одной заранее составленной программе или определенному плану, то что же сказать о Платоне? Начать с того, что в Древней Греции не было ученых кабинетов, а следовательно, не могло быть и кабинетных ученых. Но главное — личность самого Платона. Человек, живший полной жизнью, не только открытый для всяких впечатлений, но жаждавший, искавший их, человек в начале своего поприща переживший одну из величайших трагедий всемирной истории — смерть Сократа, бежавший затем из отеческого города, много странствовавший по свету, вступавший в сношения с таинственным пифагорическим союзом, неоднократно и последний раз уже в глубокой старости тесно сближавшийся с могущественными правителями, чтобы при их помощи создать образцовое государство, — такой человек ни в каком случае не мог быть через всю свою жизнь методичным выполнителем одной заранее установленной философско-литературной программы.

От взгляда Шлейермахера остается только та общая истина, что есть внутренняя связь между всеми творениями Платона. Но эта связь не заключалась в преднамеренном замысле полного философского курса. Такого замысла не было у Платона. Не было у него также намерения посвятить свою жизнь идеализованной биографии своего учителя. По Мунку, выходит, что образ Сократа как идеал мудрости и правды всецело и с неизменной силой до конца владел умом Платона и объективировался в нем так, чтобы порядок Платоновых творений выражал собою течение жизни не самого Платона, а лишь воспоминаемое и воспроизводимое течение Сократовой жизни. Но ведь на самом деле этого нет. В некоторых диалогах действительно Сократ владеет творчеством Платона и воплощается в нем со всею полнотою художественной правды, и речи Сократовы здесь — его настоящие речи, только прошедшие через прямо открытую для них мысль Платона, получившие от нее, может быть, несколько новых черточек и красок, но сохранившие все свое существо. Однако в других — в большей части диалогов — Сократ есть только принятый раз навсегда литературный прием, обычный псевдоним Платона — псевдоним иногда неудачный, — когда ему приходится говорить такие речи, которых действительный Сократ не только не говорил, но и не мог бы говорить: например, когда воображаемый Сократ серьезно рассуждает о мета-

физических и космологических вопросах, которые действительный Сократ признавал бесплодными и не стоящими внимания, но которыми Платон стал особенно интересоваться много времени после смерти учителя и под другими разнородными влияниями. Что же это за биография Сократа, хотя бы идеализованная?

Ясно, что Сократ может быть принят как средоточие Платоновых творений не сам по себе и не в событиях своей жизни, а лишь чрез то место, которое он занял в жизни и мысли Платона; а место это при всей своей важности не было всеобъемлющим; личность и образ мыслей Платона сложились под преобладающим влиянием Сократа, но не были поглощены им. Значит, собственное начало единства Платоновых творений нужно искать не в Сократе, как полагает Мунк, и не в отвлеченной теоретической половине Платонова существа, как выходит по Шлейермахеру, а в самом Платоне как целом, живом человеке. Конечно, настоящее единство — *здесь*. Менялись возрасты, менялись отношения и требования, душевные настроения и самые точки зрения на мир, но все это менялось в живом лице, которое оставалось самим собою и своим внутренним единством связывало все произведения своего творчества.

Ближайшим образом диалоги Платона выражают, конечно, его философский интерес и философскую работу его ума. Но свойство самого философского интереса, очевидно, зависит также и от личности философа. Для Платона философия была прежде всего *жизненной задачей*. А жизнь для него была не мирная смена дней и годов умственного труда, как, например, для Канта, а глубокая и сложная, все его существо обнимающая драма. Развитие этой драмы, о которой мы отчасти имеем прямые свидетельства, отчасти же догадываемся по косвенным указаниям, отразилось и увековечилось в диалогах. Итак, сам Платон как герой своей жизненной драмы — вот настоящий принцип единства Платоновых творений, порядок которых естественно определяется ходом этой драмы.

I

Без всякого сомнения, завязка жизненной драмы Платона дана в его отношениях к Сократу живому — в первом акте, а память о Сократе умершем возвратно звучит, как некий Leitmotiv, и в актах последующих. Что же такое Сократ, в чем самая сущность его значения? Сократ был tertium quid, третья искомая и ищущая сторона пошатнувшейся в своих основах греческой жизни, — сторона

справедливая, беспристрастная, примиряющая две другие враждующие стороны и потому непримиримо ненавидимая обеими. Дело шло о самом принципе жизни человеческой. Первоначально древнеэллинская, как и вся языческая, жизнь покоилась на двойном, но нераздельном устое религиозного и государственного закона. Θεῖος νόμος,— νόμος Βασιλεῦς[2]. Отеческие боги и отеческий уклад общежития — только два выражения, две стороны одного жизненного начала. Корень — общий: святыня домашнего очага с нераздельным от него культом предков. Когда семейно-родовая, домашняя община была включена в более широкую и могущественную гражданскую, когда выше и сильнее рода стал город, естественно, и богами вышними, вместо родовых и домовых, стали боги городской общины.

Новые времена стараются, хотя и не всегда и не везде успешно, отнять у божества полицейскую функцию, а у полиции — божественную санкцию. Задача трудная. В те времена она и не ставилась. Самая эта слитность первобытной религии с политикою, или полицией, была такая своеобразная, так видоизменяла оба элемента, что нам почти невозможно составить о ней живого представления. Как вода в своих конкретных свойствах нисколько не похожа ни на водород, ни на кислород, отдельно взятые, так религиозно-полицейский строй древней жизни вовсе не напоминал ни религии, ни полиции в нашем смысле этих слов. И если главные боги отеческие по существу были городские стражи, то и человеческие стражи города (φῦλακες [3] Платоновой Политии) были по существу божественны, еще более, конечно, нежели Одиссеев «божественный» свинопас Эвмей.

Такая нетронутая, райская цельность жизненного сознания не могла быть долговечной. Она держалась на факте непосредственной и безотчетной веры людей: в действительность и силу родовых и городских богов, в святость и божественность родного города. И с какого из двух концов ни поколебать эту двойную веру — рушится зараз все здание. Если боги отеческие не действительны, или бессильны, то откуда святость отеческих законов? Если законы отеческие не святы, то на чем зиждется предписанная или отеческая религия? Итак, нужно, чтобы двойная вера, на которой держится бытовой уклад данного общества, была неприкосновенна вполне. Но как же это сделать? Вера, когда она есть только факт, принятый чрез предание, есть дело чрезвычайно непрочное, неустойчивое, всегда и всем застигаемое врасплох. И слава Богу, что так. Исключительно фактическая, слепая вера несообразна достоинст-

ву человека. Она более свойственна или бесам, которые веруют и трепещут, или животным бессловесным, которые, конечно, принимают закон своей жизни *на веру*, «без размышлений, — без тоски, без думы роковой, — без напрасных, без пустых сомнений» [4].

Я сказал о бесах и животных не для красоты слога, а для исторического напоминания, а именно что религии, основанные на одной фактической, слепой вере или отказавшиеся от иных, лучших основ, всегда кончали или дьявольскою кровожадностью, или скотским бесстыдством.

II

Слепая и безотчетная религия обидна прежде всего для своего предмета, для самого божества, которое не этого требует от человека. Как безграничное Благо, чуждое всякой зависти, оно хотя дает место в мире и бесам и животным, но радость его не в них, а в «сынах человеческих»; и чтобы эта радость была совершенною, оно сообщило человеку особый дар, которому завидуют бесы и о котором ничего не знают животные. Важны, конечно, те дары, посредством которых создался первоначальный внешний образ человеческой, сверхживотной жизни,— то, что мы называем образованностью. Не было бы ее без огня и земледелия. «Великие благодетели человечества — Прометей, Деметра и Дионис. Но «трижды величайшим» называется и есть отец наш Гермес Трисмегист. В телесный образ человеческого общежития он вложил его живую душу и двигательницу жизни — философию — не для того, чтобы даром и в готовом виде получил человек вечную истину и блаженство, а для того, чтобы трудовой путь человеческий к истине и блаженству огражден был с двух сторон — и от суеверного демонского трепета, и от тупой животной безотчетности» [5].

Вот почему люди, поддавшиеся той или этой темной силе, люди потемневшие и других старающиеся потемнить,— за что они справедливо и называются obscurantes,— постоянную свою и упорную, хотя бесплодную ненависть сосредоточивают именно на философии, будто бы подрывающей всякую веру, тогда как по правде философия подрывает и делает невозможною только темную веру, ленивую и неподвижную. Эту заслугу философии высоко ценили носители истинной светлой веры, находившие, как известно, что философия для эллинов имела то же значение, как закон для иудеев,— значение провиденциального руководства при переходе из тьмы язычества к свету Христову, причем они допускали, что и в язычестве не все было

только тьмою. Для темной веры греческая философия, как впоследствии и христианская религия, казалась атеизмом. Между тем уже первый родоначальник этой философии, Фалес, как говорит древнее известие, объявил, что «все полно богов» [6]. Но для ревнителей отеческой религии это было слишком много. На что им эта полнота богов? Они почитали лишь своих нужных для текущей жизни гражданских и военных богов, а до божественного содержания «всего» им решительно не было никакого дела. За *своих* богов ручались свои отеческие предания и законы, а что ручалось за полноту вселенских? Мысль Фалеса? Но вот мысль других философов — Ксенофана, Анаксагора — идет дальше и открывает другое. Они отвергают всякую множественность богов, и на ее месте у первого является божество как абсолютно единое, а у второго — как зиждительный ум вселенной. Для охранительного ума толпы и ее правителей это уже было явное потрясение основ и вызывало соответствующее противодействие.

III

Философы впервые произвели существенный раскол в греческой жизни. До них могли существовать по городам лишь партии, так сказать, материальные, вытекавшие из столкновения и борьбы чисто фактически образовавшихся общественных групп, сил и интересов. Принципиального противоречия между ними не было, ибо все одинаково признавали один принцип жизни — отеческое предание. Никто на него не покушался, и за отсутствием принципиальных разрушителей не могли явиться и принципиальные охранители. Они неизбежно явились, как только философы коснулись святыни отеческого закона и подвергли критике самое его содержание. Повсюду в Греции возникают две *формальные* партии: одна, по принципу, охраняет существующие основы общежития, другая — по принципу же — их колеблет. Первые победы везде принадлежали охранителям. Их принцип опирался на инстинкт самосохранения в народных массах, на всю силу противодействия хотя уже тронувшихся, но еще не разложившихся общественных организмов. Самая близость разложения обостряла охранительные вожделения страхом за их безуспешность. «Не смейте этого трогать, а то развалится».— «Но достойно ли оно охранения?» — «Не смейте спрашивать! Оно достойно уже тем, что существует, что мы к нему привыкли, что оно *свое*; и пока мы сильны — горе философам!» Те могли отвечать на это: «Велика истина, и она пересилит!», но в

ожидании этого Ксенофан всю жизнь бродил бездомным скитальцем, а Анаксагор лишь благодаря личным связям избег смертной казни, замененной для него изгнанием. Но в судьбе Анаксагора уже предчувствуется победа философии.

Этот главный предшественник Сократа, из ионийских Клазомеон в Малой Азии, пришедший в Афины, где стяжал и славу и гонения, отмечает собою переход древней философии с места ее рождения в торговых греческих колониях к истинному средоточию эллинской образованности, где, несмотря на гонения, философия стала настоящей общественной силой всеэллинского, а затем и всемирно-исторического значения.

IV

Не по случайности эмпирической эллинская философия возникла в колониях, а расцвела в Афинах. Если купцы-мореходы, которыми основался и жил рой греческих колоний, неизбежно разбивали замкнутость традиционного отеческого уклада и, принося в родной город знакомство со многим и разнообразным *чужим*, давали способным умам материал и возбуждение к сравнительной оценке «своего» и «чужого», к необходимому суждению и возможному осуждению, чем во всяком случае подрывалась непосредственная вера в безусловное значение «своего» как такого и вызывалось философское стремление к *внутренней* правде, то с другого конца такое действие мысли, возбужденной сопоставлением различных законов жизни, *сосуществующих* в познанном просторе мира,— такое критическое действие зародившейся мысли получало новую силу и новое оправдание там, где исключительность царящего закона жизни разбивалась еще и в порядке временно́й смены — утверждением и упразднением законоположений по изменчивой воле народного множества, как оно было в подвижной афинской демократии.

Колониальным грекам *условность* отеческого закона открылась в пространстве, афинянам — во времени. Если любознательный мореплаватель начинал скептически относиться к традиционному отечественному строю потому, что слишком *много* видел другого разного на чужбине, то афинский гражданин, и не выходя из родных стен, и не глядя на «чужое», должен был усомниться в достоинстве и значении «своего», так как оно слишком *часто* менялось на его глазах и даже при его собственном участии. Это не мешает любить родину, может быть, даже усиливает любовь к ней

как к чему-то совсем близкому, животрепещущему; но религиозное, благоговейное отношение к народным законам как к чему-то высшему и безусловному непременно должно при этом пасть под первыми ударами критической мысли. Сюда вполне приложима насмешка библейского писателя над идолопоклонником, который собственными руками возьмет кусок дерева, мрамора или металла, сделает из него статую, а затем приносит ей жертвы и мольбы, как богу [7]. Закон — как произведение неустойчивой воли, мнения и прихоти людей — не более заслуживает поклонения, чем вещественное изделие рук человеческих.

V

Вся сила той критики, которую древнейшая, т. е. досократовская, философия обращала на богов и уставы отеческие, может быть выражена одним словом — *относительность*. «То, что вы считаете безусловным и потому неприкосновенным,— говорили философы своим согражданам,— на самом деле весьма относительно и потому подлежит рассмотрению и суждению, а в своей мнимой безусловности — осуждению и упразднению». Этою обличительною и отрицательною задачей дело философов, как известно, не ограничивалось. С критикою мнимо безусловного связывались у них попытки определения истинно безусловного. Отвергнув или отодвинув на второй план данные традиционные устои жизни человеческой, они утверждали открываемые разумом первоосновы жизни всемирной, космической — от воды и воздуха первых ионийцев до равновесия единящей и разделяющей силы у Эмпедокла, до Анаксагорова мирового ума и Демокритовых атомов и пустоты.

Во всем этом была истина, но, чтобы найти ее среди такой пестроты, чтобы понять и оценить все эти разнообразные и, по-видимому, противоречивые идеи как части слагающегося умственного целого, нужен был редкий дар умозрения и синтеза, который и явился впоследствии в лице Платона, Аристотеля и Плотина. Но сначала естественным образом выделилась и обособилась более доступная отрицательная сторона пережитого греческим умом философского процесса. За два века умственного движения в Греции народился целый класс людей с формально развитыми мыслительными способностями, с литературным образованием и с живым умственным интересом,— людей, утративших всякую веру в расшатанные традиционные устои народного быта, но при этом не имевших нравственной гениальности, чтобы отдаться всею душою исканию

лучших, истинных норм жизни. Эти люди, которых проницательность общественного сознания сразу и связала с философией, и отделила от нее особым названием *софистов*, жадно схватились за то понятие относительности, которым философы подрывали темную веру; возведя это понятие в неограниченный всеобщий принцип, софисты обратили его острие и против самой философии, пользуясь видимою противоречивостью размножившихся философских учений.

Если опытное знакомство с чужими заморскими странами и опыт демократических перемен у себя дома давали познать двоякую относительность традиционных жизненных норм по месту и времени и тем вызывали философов на их отрицательную критику, то опыт самой философии в многоразличии ее систем заставлял, по-видимому, и к ней прилагать такую же критику и из относительности философских построений заключать о несостоятельности всех мыслимых норм или каких бы то ни было определяющих начал бытия. Не только верования и законы городов, провозгласили софисты, но все вообще относительно, условно, недостоверно; нет ничего хорошего или худого, истинного или ложного *по существу*, а все только по условию или положению — οὐ φύσει, ἀλλὰ θέσει μόνον [8], и единственным руководством во всяком деле, за отсутствием существенных и объективных норм, остается только практическая целесообразность, а целью может быть только успех. Никто не может ручаться безусловно за правду своих стремлений, за истинность своих мнений, но все без исключения одинаково ожидают успеха или торжества для своих стремлений и мнений. Вот, значит, единственное настоящее содержание жизни — искать практического успеха всеми возможными средствами, а так как эта цель для единичного человека достигается только при поддержке других, то главная задача — убедить других в том, что нужно для себя самого. А потому важнейшее и полезнейшее искусство есть искусство словесного убеждения, или *риторика*.

VI

Софисты, верившие в одну *удачу*, могли быть побеждены не разумными аргументами, а только фактическою *неудачею* своего дела. Им не удалось убедить Грецию в правоте своего абсолютного скептицизма и не удалось заменить философию риторикой. Явился Сократ, которому удалось осмеять софистов и открыть философии новые и славные пути. Понятна вражда софистов к Сократу. Но на первый взгляд может казаться странным то, что в этой вражде ока-

залась солидарною с софистами и превзошла их другая партия.

Естественною казалась бы вражда между теми, кто стоял за неприкосновенность традиционных верований и жизненных норм, и теми, кто, как софисты, были отрицателями по преимуществу, отрицали без исключения все определяющие начала общежития, принципиально отвергали самую возможность таких начал, т. е. каких бы то ни было устоев жизни и мысли. И была, конечно, вражда между охранителями и софистами, но она вообще не принимала трагического оборота. Софисты в конце концов благоденствовали, а вся тяжесть охранительного гонения обрушилась как раз на философов наиболее положительного направления, утверждавших добрый и истинный смысл мирового и общественного порядка,— сначала на Анаксагора, учившего, что мир зиждется и управляется верховным Умом, а затем и в особенности на Сократа. Перед ним утихла поверхностная вражда между охранителями и софистами, и два прежние противника соединили свои усилия, чтобы избавиться от одинаково им ненавистного олицетворения высшей правды. Их связало то, в чем они были неправы.

А между тем со стороны Сократа вовсе не было безусловной, непримиримой вражды ни к принципу софистов, ни к принципу охранителей отеческого предания и закона. Он искренно и охотно признавал те доли правды, которые были у тех и у других. Он действительно был третьим, синтетическим и примиряющим началом между ними. Вместе с софистами он стоял за право и за необходимость критического и диалектического исследования; как и они, он был против слепой, безотчетной веры, не хотел ничего принимать без предварительного испытания. За эту критическую пытливость, которая более всего бросалась в глаза, и толпа, и такие плохие мыслители, как Аристофан, прямо смешивали Сократа с софистами. Но с другой стороны, он признавал смысл и правду и в народных верованиях, и в практическом авторитете отеческих законов. И свое благочестие, и свою патриотическую лояльность он показывал на деле до самого конца. Нельзя заподозрить его искренность в предсмертной жертве Эскулапу, а отказом бежать из темницы после смертного приговора он поставил свои обязанности к родному городу выше сохранения самой жизни.

VII

При отсутствии прямого принципиального антагонизма и в ту и в другую сторону чем же объясняется эта непримиримая ненависть к Сократу с обеих сторон? Дело именно в

том, что антагонизм здесь был не принципиальный в смысле отвлеченно-теоретическом, а жизненный, практический и, можно сказать, личный — в более глубоком значении этого слова. Косвенным, а иногда и прямым смыслом своих речей Сократ говорил обеим сторонам вещи, окончательно для них нестерпимые и против которых у них не находилось разумного возражения.

Охранителям Сократ как бы говорил так: «Вы совершенно правы и заслуживаете всякой похвалы за то, что хотите охранять основы гражданского общежития,— это дело самое важное. Прекрасно, что вы охранители, беда лишь в том, что вы — *плохие* охранители: вы не знаете и не умеете, что и как охранять. Вы действуете ощупью, как попало, подобно слепым. Слепота ваша происходит от самомнения, а это самомнение хотя несправедливо и пагубно для вас и для других, однако заслуживает извинения, ибо зависит не от злой воли, а от вашей глупости и невежества».— Чем же можно на это ответить, кроме темницы и яда?

А софистам Сократ говорил: «Прекрасно вы делаете, что занимаетесь рассуждениями и все существующее и несуществующее подвергаете испытанию вашей критической мысли; жаль только, что мыслители вы плохие и вовсе не понимаете ни целей, ни приемов настоящей критики и диалектики».

Сократ указывал, а главное, доказывал неопровержимым образом умственную несостоятельность своих противников, и это была, конечно, вина непрощенная. Вражда была непримирима. Если бы даже Сократ никогда прямо не обличал афинских отцов отечества как плохих охранителей и софистов как плохих мыслителей, этим дело не изменилось бы: он все равно обличал и тех и других самою своею личностью, своим нравственным настроением и положительным значением своих речей. Он сам был живою обидой для плохих консерваторов и плохих критиков — как олицетворение истинно охранительных и истинно критических начал. Без него если обе партии были недовольны друг другом, зато каждая была невозмутимо довольна сама собою.

Пока охранители могли видеть в своих противниках людей безбожных и нечестивых, они сознавали свое внутреннее превосходство и заранее торжествовали победу: могло казаться в самом деле, что они стоят за саму веру и за само благочестие; была видимость принципиального, идейного спора, в котором они представляли положительную, правую сторону. Но при столкновении с Сократом положение совершенно менялось: нельзя было отстаивать веру и благочестие как такие против человека, который

сам был верующим и благочестивым,— приходилось отстаивать не саму веру, а только *отличие* их веры от веры Сократовой, а отличие это состояло в том, что вера у Сократа была зрячая, а у них слепая. Сразу обнаруживалась таким образом *недоброкачественность* их веры, а в их стремлении непременно утвердить именно эту порочную слепую веру проявлялась слабость и *неискренность* ее. Во имя чего они могли стоять именно за *темноту* веры? Во имя ли того, что *всякая* вера должна быть темною? Но вот тут налицо был Сократ, наглядно опровергавший такое предположение самым фактом своей светлой, зрячей веры. Ясно было, что они стояли за тьму не в интересах веры, а в каких-то иных, чуждых вере интересах. И действительно, афинские охранители того времени — по крайней мере более образованные между ними — были люди неверующие. Иначе и быть не могло. Раз в известной среде началось умственное движение, возникла и развилась философия — непосредственная вера, требующая младенческого ума, становится невозможною для всякого человека, затронутого этим движением. Нельзя охранять то, что пропало, и вера обскурантов есть только обманчивая личина, надетая на их действительное неверие. У людей более живых и даровитых между афинскими охранителями, напр. у Аристофана, подлинное чувство прорывается сквозь маску: обличая мнимое нечестие философов, он тут же проявляет свое собственное — в грубом издевательстве над богами. Что же охранялось такими охранителями и что ими двигало? Ясно, что даже не страх божий, а лишь страх за тот старый, привычный бытовый строй, который был исторически связан с данною религией.

Сократ самым фактом своей положительной и вместе с тем бесстрашной и светлой веры обличал внутреннюю негодность такого безверного и гнилого консерватизма. И опять-таки самым фактом безусловного критического и вместе с тем совершенно положительного отношения своего мышления к действительной жизни он обличал внутреннюю несостоятельность софистической псевдокритики. Пока софисты имели против себя или народные массы, или людей хотя высшего класса, но мало причастных философскому движению и неискусных в диалектике, то могло казаться, что софистика представляет собою права прогресса против народной косности, права мысли против умственной неразвитости, права знания и просвещения против темного невежества. Но когда против софистического разгрома всех жизненных начал вооружался «мудрейший из эллинов», человек во всяком случае большей умственной силы

и диалектического искусства, чем они, то все увидали, что чисто отрицательный характер их рассуждений зависел не от необходимости мышления человеческого, а в лучшем случае от неполноты и односторонности *их* взглядов и приемов,— ясно стало, что причина здесь не в мышлении и критике, а лишь в плохом мышлении и плохой критике.

VIII

Итак, вина Сократа помимо всякой прямой полемики против охранителей и разрушителей состояла в том, что самая точка зрения его открывала идейную наготу и тех и других.

В нем был луч истинного света, открывающего и себя самого, и чужую тьму. Перед лицом лжеохранителей, утверждавших, что должно безусловно, без всяких рассуждений принимать народные верования и повиноваться отеческим уставам потому только, что они даны и установлены, *положены прежде нас*, и перед лицом лжемыслителей, учивших, что никакой безусловной обязанности не может быть, что не нужно повиноваться вовсе ничему, а только искать своей выгоды и успеха,— перед этою двойною ложью Сократ и словами, и жизнью своей утверждал: *есть* безусловная обязанность, но лишь к тому, что само безусловно, что *по существу* и, следовательно, всегда и везде хорошо или достойно; и *есть* оно, это безусловное, есть существенная норма для жизни человеческой, есть *Добро* само по себе. Оно одно поистине желательно, или есть высшее благо для человека, основание и мерило всех других благ, и на нем только как на безусловной правде и критерии всего справедливого должно быть построено человеческое общежитие. Если верования народные и уставы отеческие сообразны или могут быть связаны с безусловною нормою жизни, их должно принимать и повиноваться им. Требуется, значит, отчетливая оценка всего данного, требуется рассуждение, критика, но не как искусство для искусства, а как *искание правды,* чтобы действительно найти ее.

Что безусловное Добро есть и что подлинно есть только то, что достойно быть,— в это Сократ верил, но его вера была не слепою, а совершенно разумною, во-первых, уже потому, что это была собственно вера в разум, требующий, чтобы существующее было сообразно ему, имело смысл, или было достойно бытия; а во-вторых, вера Сократа имела рациональный характер и потому, что искала своего

осуществления или оправдания во всем и для этого непременно требовала последовательной работы мыслящего ума.

Веря в бытие безусловного Добра, Сократ не снабжал его заранее никакими ближайшими определениями; оно было для него не данным в готовом виде, а *искомым*; но нельзя что-нибудь искать, если не веришь, что оно есть.

IX

Согласно разумной вере, безусловное Добро *есть* само по себе; но обладание им не дано человеку безусловно, а требует необходимых условий. Цель впереди, и нужен процесс ее достижения. Предполагается Сократом лишь общее понятие о том, что, будучи хорошо само по себе, может и все другое делать хорошим. Чтобы действительно достигнуть того, что единственно достойно достижения, первое условие — отвергнуть все, что не таково, вменить все прочее в ничто. «Я знаю только, что ничего не знаю» — за это исповедание, как думал Сократ, Пифия провозгласила его мудрейшим из эллинов. Первое условие истинной философии есть *нищета духовная*. Удивительное предварение первой евангельской заповеди, удивительное согласие дельфийского оракула с нагорной проповедью, замеченное еще отцами церкви первых веков христианства!

Объявление своей духовной нищеты среди кажущегося богатства есть, конечно, духовный подвиг. Но это подвиг, теряющий всю свою цену, если на нем остановиться, как делают скептики, у которых смиренное сознание своей недостаточности переходит в противоположное — в самодовольство и гордость. Для такого перехода требуется маленькая прибавка, чуждая Сократу и евангелию: «Я ничего не знаю, да и знать ничего нельзя и не нужно». Утешение, решительно ни на чем не основанное. Истинная духовная нищета не утешается сама собою, между нею и утешением лежит *скорбь* о своем состоянии: «Блаженны плачущие, ибо они утешатся» [9]. И этому евангельскому плачу не противоречил смех Сократа, выражавший не радость о своей нищете, а лишь осуждение мнимого богатства. Объявление о своем незнании было для Сократа лишь первым началом его *искания*, духовная нищета вызывала в нем духовный голод и жажду. «Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся» [10]— новое согласие истинной философии и истинной религии, эллинской и еврейской мудрости.

X

Если бы Сократ ограничивался исповеданием своего незнания, он был бы, конечно, самым приятным человеком и для охранителей, и для софистов. Обскурантизм первых и болтовня вторых одинаково требовали незнания,— незнания о том, что по существу желательно и обязательно, что сто́ит и следует знать. «Мы ничего не знаем по-настоящему,— говорили охранители,— поэтому нужно слепо верить в отеческие уставы». «Да, ничего нельзя знать,— подтверждали софисты,— поэтому нужно стремиться к своей выгоде, успеху и ко всякой силе, дающей выгоду и успех». И те и другие фактическое незнание спешили произвольно и недобросовестно возвести в закон, чтобы вывести из него то, чего им хотелось, чтобы оправдать и навязать другим свою темноту и свое пустословие.

И это удалось бы им — так их заключения льстили духовной лени и всем низшим сторонам человеческой природы, и так их, по-видимому, оправдывала несостоятельность противоречивших друг другу философских учений. От философов, уронивших себя такими противоречиями, легко, казалось, отделаться и охранителям и софистам. Но они «считали без хозяина» — без Логоса-Гермеса и его вековечного дара человеку. Ни гонения городов, ни противоречия самих философов не пугали философию, которая устами одного человека заглушала темные и пустые речи многоголовой толпы. Воплощенная в Сократе, на улицах и площадях афинских, поднимала она свой голос и, доказав всякому, что он ничего не знает, выводила отсюда беспокойные, но единственно достойные человека заключения: «Кто познал свое незнание, тот уже нечто знает и может знать больше; ты не знаешь — так узнавай; не обладаешь правдой — ищи ее; когда ищешь, она уже при тебе, только с закрытым лицом, и от твоего умственного труда зависит, чтобы она открылась».

Это требование внутреннего подвига от человека при неустанном духовном подвижничестве самого Сократа в искании правды, обличая темную косность охранителей и праздное движение софистов, у тех и у других отнимало возможность быть самодовольными. А кто покушается на самодовольство темных или пустых людей, тот сначала человек беспокойный, потом нестерпимый, наконец, преступник, заслуживающий смерти.

XI

Сократ обвинен, как известно, в том, что «богов, почитаемых городом, не почитает, а вводит другие, новые божества» [11], и еще в том, что «развращает юношество». В этих ложных обвинениях ясно сквозит подлинная сущность дела. Нельзя было просто обвинять Сократа, как Анаксагора, в атеизме; его благочестие было явно. Да и для обвинителей дело было не в богах вообще, а лишь в тех, которых почитает или узаконяет (νομιςει) город. И настоящий смысл обвинения был не в том, что Сократ их не почитает,— на самом деле он почитал, между прочим, и их,— но он почитал их не потому, что их признает город, а лишь потому или постольку, поскольку в них по правде было или могло быть нечто божественное,— он почитал их *по существу*, по внутренней связи их с безусловным, а не по условию — φυσει ου δεσει. В этом и было его преступление. Оно усиливалось тем, что он «вводил *другие, новые* божества». И тут сказывается истинное свидетельство о положительном характере Сократова учения и особенно о его отношении к религии: он не убавлял капитала народного благочестия, а, напротив, прибавлял к нему. Но и этот прирост веры был преступлением, потому что и здесь Сократ действовал *по существу*, не справляясь с внешними обстоятельствами признанных им истинных божественных проявлений, стары ли они или новы, почитаются ли городом или нет. Третье преступление состояло в том, что Сократа слушали, что он производил действие на живые, еще не окаменевшие умы и сердца. Он развращал юношество тем, что подрывал в нем доверие и уважение к темным и пустым руководителям, к слепцам, ведущим слепцов.

XII

Сократ должен был умереть как преступник. Вот трагический удар в самом начале жизненной драмы Платона. Подобно некоторым древним трагедиям, а также шекспировскому Гамлету, эта драма не только кончается, но и начинается трагическою катастрофой. Но насколько историческая действительность глубже и значительнее поэтического вымысла! Возьмем произведение Шекспира. По внушению грубых личных страстей злодей убивает отца молодого Гамлета. Естественное чувство и естественная обязанность родовой мести требует покарать убийцу, и эта обязанность осложняется для Гамлета преступным участием его матери в страшном деле. Тайное братоубийство, муже-

убийство, цареубийство, похищение престола, двойная, тройная измена — все это в ближайшем жизненном круге героя, а в его собственном существе — безвыходное противоречие сознания и воли, чувства и темперамента. Вот, бесспорно, великолепный образец трагического положения, достойный сильнейшего из поэтов.

Но заметьте, что, хотя драма просходит после многих веков христианства, она имеет смысл только на почве чисто языческого понятия о родовой мести как нравственном долге. Центр драмы именно в том, что Гамлет считал своею обязанностью отмстить за отца, а его нерешительный темперамент задерживал исполнение этой мнимой обязанности. Но ведь это только частный случай; нет никакой общей и существенной необходимости, чтобы человек, исповедующий религию, запрещающую мстить, сохранял понятия и правила, требующие мести.

Отнимите эту естественную в язычнике и совершенно противоестественную в христианине идею обязательной мести, и в чем же будет основание для драмы? У человека гнуснейшим образом убили благородного отца, отняли мать и оттеснили его самого от наследственного престола. Высокая степень горя и бедствия! Но предположите, что этот человек с глубоким убеждением стоит не скажу даже на христианской, а хотя бы на стоической, буддийской или толстовской точке зрения; тогда из его горестного положения вытекает лишь одна простая и чисто внутренняя обязанность — резигнации [12]. Он может мужественно принять эту обязанность или малодушно роптать на нее, но и в том и другом случае никакого явного и необходимого действия, а следовательно, и никакой трагедии из его несчастия не вытекает. Ясно, что создать настоящую трагедию из положения человека, безропотно или хотя бы с ропотом переносящего свои бедствия, совершенно невозможно, как бы велики ни были эти бедствия и какова бы ни была гениальность поэта.

Чтобы из горестного положения Гамлета вышла та великолепная трагедия, которую мы знаем, нужно было Шекспиру создать *особые* условия, из существа положения не вытекающие, а именно, во-первых, нужно было, чтобы все ужасы, совершенные в Эльзиноре, пали на голову человека, который, несмотря на свою фактическую принадлежность к христианству, искренно верит в обязательность для себя кровной мести; не будь этой слепой веры, усомнись Гамлет в своей мнимой обязанности мстить и вспомни он хотя на минуту о своей действительной обязанности прощать врагов,— трагедия бы пропала, и у плачевного

факта остался бы только один смысл жизненного испытания. А разве была какая-нибудь внутренняя необходимость Гамлету так сильно верить в пережитый высшим сознанием человеческим закон родового быта?

Но, во-вторых, и допустивши в Гамлете случайную силу этого исторически пережитого, мы видим, что трагедии все-таки не вышло бы, если бы Гамлет прямо исполнил свой мнимый долг, убив злодея-узурпатора и заняв по праву свой престол. Тогда ему оставалось только, как в переделке Сумарокова, жениться на Офелии, и представление, вместо величавой отходной Фортинбраса, оканчивалось бы нежными словами Офелии:

Иди, мой князь, во храм,
Яви себя в народе,
А я пойду отдам
Последний долг природе! * [13]

XIII

Итак, кроме случайной веры Гамлета в закон кровной мести требовалось для трагедии еще другое условие неспособность Гамлета исполнить вообще какой-нибудь закон, требовалось, чтобы этот человек был только мыслителем или, если угодно, резонером, а не деятелем,— требовался, одним словом, тот характер, которого я не стану разбирать, чтобы не повторять достаточно известного и превосходного его анализа в блестящем очерке Тургенева «Гамлет и Дон-Кихот».

Значит, внешняя случайность получила трагический интерес лишь благодаря индивидуальности героя. Но, скажут, так и должно быть. Не совсем. В поэзии были трагедии, основанные главным образом на внутренней необходимости, хотя и не безусловной, однако обусловленной объективно-историческими силами, а не индивидуально-субъективным характером.

Мало замечают обыкновенно, что сюжет «Гамлета» есть лишь обновленный сюжет древней Орестии. У Ореста, как и у Гамлета, благородный отец убит родственным злодеем при главном участии собственной жены убитого, матери Ореста. Но тут само положение создает трагедию независимо от индивидуальности героя. Смирение, резигнация, прощение врагов вовсе не возможны для Ореста — такого понятия не существовало в его время. Естественный закон родовой жизни еще господствовал над всем сознанием, но

---

* Разумеется посещение родительской могилы.

трагедия была в том, что самый этот закон накануне своего падения *раздвоился*. Род всесилен, но кто представляет род: мать или отец? Какой натуральный союз есть настоящий: матриархальный или патриархальный? Центр тяжести трагедии не в личности Ореста, а в объективном историческом столкновении двух законов, теснивших друг друга в натуральном человечестве,— закона гинекократического и андрократического. Трагедия здесь происходит по существу, какой бы характер и какие бы мысли ни были у Ореста,— все равно: эти два объективные закона — отцовского и материнского права — предъявляют ему свои противоречивые требования, сталкиваются в его груди.

Но, скажут, из этого преимущества древней трагедии вытекает и ее важный недостаток — именно слабость индивидуального и субъективного интереса. Конечно, так; и эстетика уже давно различила здесь два рода: древнюю трагедию общей необходимости и новую трагедию индивидуального характера. Но разве сущность трагического в жизни человечества исчерпывается этою противоположностью, разве есть внутреннее основание для того, чтобы в трагедии преобладали непременно или *та*, или *эта* сторона, разве невозможно такое трагическое положение, что наиболее значительное и универсальное столкновение объективных действующих в мире начал показывало свою силу на самой могучей и глубокой индивидуальности?

XIV

Нет внутренней необходимости, чтобы драма была непременно односторонней. Но где же эта высшая, синтетическая и полная драма? В поэзии я такой не знаю, но в действительной истории она бывала, и о такой именно жизненной драме, превосходящей и древнюю Орестию, и нового Гамлета, у нас теперь речь.

Хотя она происходила ранее христианства, но положение определяется в ней уже на духовной почве. Убит отец, но не кровный, а духовный, воспитатель в мудрости, отец лучшей души. Это еще личное, хотя и высокое отношение. Но вот уже сверхличное: *убит праведник*. Убит не груболичным злодеянием, не своекорыстным предательством, а торжественным публичным приговором законной власти, волею отечественного города. И это еще могло бы быть случайностью, если бы праведник был законно убит по какому-нибудь делу, хотя невинному, но постороннему его праведности. Но он убит именно за нее, за правду, за решимость исполнить нравственный долг до конца.

Судьба Сократа была решена следующими его словами к судьям: «Вас, мужи афинские, я уважаю и люблю, но слушаться буду бога больше, чем вас, и, пока есть во мне дыхание и силы, не перестану философствовать и вас увещевать и обличать обычными своими речами» [14].

Трагизм не личный, не субъективный, не в разлуке ученика с учителем, сына с отцом. Сократу все равно жить оставалось уж недолго. Трагизм — в том, что лучшая общественная среда во всем тогдашнем человечестве — Афины — не могла перенести простого, голого принципа правды; что общественная жизнь оказалась несовместимою с личною совестью; что раскрылась бездна чистого, беспримесного зла и поглотила праведника; что для правды смерть оказалась единственным уделом, а жизнь и действительность отошли к злу и лжи.

Как же жить в этом царстве зла, как жить там, где праведник должен умереть? Посмотрите, насколько это «быть или не быть», которое Платону пришлось сказать над трупом законно и явно отравленного Сократа, глубже и значительнее гамлетовского «быть или не быть», вызванного беззаконным и тайным, в сущности случайным отравлением его отца?

Конечно, главную силу трагизма этого положения могла сознательно испытать лишь такая высокая и богатая индивидуальность, как Платон; но самый источник трагизма — не в индивидуальности, не в субъекте, а в этом глубоком, роковом и объективном столкновении глубочайшего зла с воплощением правды. И столкновение это не обусловлено историческою стадией общественного развития, как в Орестии,— оно безусловно и универсально, как самый принцип высшей правды, провозглашенной Сократом: «Слушаться я должен бога больше, чем вас», и как ответ зла: «Ты должен умереть, ибо жизнь общества несовместима с правдою божьею и человеческою».

Когда Гамлет говорит свое «быть или не быть», он разумеет — быть или не быть *мне*, Гамлету? — вопрос личный, и весь монолог наполнен личным элементом: ударами судьбы, сорными травами житейского сада, сновидениями за гробом. Для Платона вопрос был в том: быть или не быть правде на земле — вопрос универсальный, хотя живо ощутить его значение могла, конечно, лишь великая личность — вот истинное соответствие, настоящий синтез всеобщего и индивидуального, субъективного и объективного начал в драме, и этот синтез, никаким поэтом не придуманный, произошел в действительной истории.

Пояснив или подчеркнув с помощью нового сопостав-

ления общеизвестную завязку Платоновой жизненной драмы, я должен теперь перейти к ее дальнейшему развитию и к той окончательной трагической катастрофе, на которую, если не ошибаюсь, до сих пор не обращали достаточного внимания.

XV

И Платон и Гамлет из страшного положения в начале их жизни оба вынесли, собственно, лишь ряд разговоров. Разговоры Гамлета глубокомысленны и остроумны. Разговоры Платона, с возражениями и дополнениями Аристотеля и стоиков и с заключениями новоплатоников, создали целый умственный мир, называемый греческою философией, и вошли в историческое развитие христианства как его главная основа. И все-таки приходится сказать, что жизненная трагедия Платона имела не только страшное начало, но и плачевный конец, как то и следует для настоящей трагедии. Из своего жизненного испытания он вышел хотя не без славы, но без победы. Подобно шекспировскому Гамлету — в отличие от сумароковского — он не мог жениться на своей «Офелии»: она утонула. В конце концов Платон, как Гамлет, оказался *неудачником*, хотя, разумеется, неудачи великого человека дают миру гораздо больше, чем множество самых блестящих удач людей обыкновенных.

Можно себе представить, какое действие смертный приговор Сократу произвел на такого его ученика, как Платон, который успел крепко привязаться к чарующей личности учителя и проникнуться высоким духом его речей, но уже по самому возрасту своему (28 лет) был неспособен легко мириться с торжеством зла — и еще каким торжеством! Сладкая привычка к существованию, заставляющая людей ради сохранения жизни забывать и терять ее смысл и истинную причину — то, *для чего стоит* жить,— propter vitam vitai perdere causas,— такая привычка не могла еще сложиться у Платона. Сила нравственного потрясения выразилась в серьезной болезни, которая помешала ему участвовать в предсмертной беседе учителя с учениками *. Затем ему пришлось переселиться в Мэгару и там на печальном досуге решать свое «быть или не быть?».

---

* Определенное и, очевидно, намеренное указание в «Федоне»: «Платон же был болен» [15].

Есть повод догадываться, что и Платону являлась мысль о самоубийстве. Во всяком случае основания, по которым он не мог на ней остановиться, совершенно ясны. Сущность Сократова учения, восторженно воспринятого его учеником, состояла, как мы знаем, в том, что независимо ни от каких фактов и положений *есть* безусловный, по существу *добрый, смысл* бытия; а признанием этого прямо исключается такой акт отчаяния, как самоубийство. Из-за трагической смерти Сократа отказаться от той самой истины, которой Сократ посвятил свою жизнь,— это было бы и логическим противоречием, и психологическою невозможностью. Логически неизбежна была дилемма: или Сократ действительно был учитель истины, и, значит, должно было его слушаться и не убивать себя вопреки его учению; или он не был провозвестником истины, и тогда его смерть, как бы она ни была печальна, теряла свое особое принципиальное и роковое значение, являлась лишь смертью хорошего и замечательного, но заблудившегося, *неправого* человека, и здесь не было причины для безвыходного отчаяния; в первом случае самоубийство было бы делом непозволительным, во втором — это был бы поступок без достаточного основания.

А со стороны психологической и факт смерти учителя, и высота нравственного достоинства, обнаруженная им в обстоятельствах этой смерти, должны были до чрезвычайной степени усилить восторженную и благоговейную любовь Платона к умершему, а это не допускало его ни усомниться в истине учения, ни изменить ей малодушным отчаянием. Если не навсегда, то во всяком случае на первое время влияние Сократа умершего должно было еще сильнее, чем влияние живого, действовать на сознательные решения его ученика.

Еще другая психологическая причина не допустила бы Платона до самоубийства. Поясню ее сравнением. Всякий признает психологически невозможным, чтобы человек, преданный, например, материальным интересам, решился наложить на себя руки вследствие смерти близкого и искренно любимого им лица, когда это лицо, умирая, оставило ему богатое наследство. Ясно, что стремление воспользоваться этим наследством пересилит у такого человека его скорбь о сердечной потере. Платон был человек иного рода, но отношение остается то же. Платон был предан высшим интересам духа, а смерть Сократа кроме великого горя оставляла ему великое духовное наследие, еще умноженное

самою этою смертью. Полнота юных умственных сил, напитанных обильным идейным содержанием Сократовой жизни и смерти и поднятых на новую высоту всем напряжением благоговейной и скорбной любви к умершему, требовала положительного творческого выхода и, занимая всю душу Платона, не оставляла в ней тех пустых мест, где гнездятся отчаянные решения. И сам роковой вопрос о жизни и смерти *правды* своим сверхличным, универсальным значением выводил мысль из тупой и тесной личной тоски, чреватой самоубийством, на простор и свет для плодотворного действия.

XVII

Смерть Сократа, когда ее переболел Платон, породила новый взгляд на мир — платонический идеализм. Первое основание, «большая посылка» этого взгляда содержалась в учении Сократа; меньшая посылка была дана его смертью; гений Платона вывел заключение, которое осталось скрытым для других учеников Сократа.

Тот мир, в котором праведник должен умереть за правду, не есть настоящий, подлинный мир. Существует другой мир, где *правда живет*. Вот действительное жизненное основание для Платонова убеждения в истинно-сущем идеальном космосе, отличном и противоположном призрачному миру чувственных явлений. Свой идеализм — и это вообще мало замечалось — Платон должен был вынести не из тех отвлеченных рассуждений, которыми он его потом пояснял и доказывал, а из глубокого душевного опыта, которым началась его жизнь.

Сократ учил о безусловном, или самосущем, добре, но он брал его главным образом не как противоположность, а как *предположение* нашей действительности. Для Платона та действительность, в которой смерть Сократа была не случайным фактом, а выражением закона, явлением жизненной нормы,— такая действительность представлялась прежде всего с отрицательной своей стороны, как противоречие добру и правде! Ранее противоположности между «сущим по существу» (τὸ ὄντως ὄν) и призрачно «бываемым» (γιγνόμενον), кажущимся, или явлением,— ранее этой диалектической и метафизической противоположности почувствовал Платон, под влиянием учения и в особенности смерти Сократа, *этическую* противоположность между должным и действительным, между истинным нравственным порядком и строем данного общежития.

И Платону, как Гамлету, мир показался как сад, зарос-

ший сорными травами; но его пессимизм был произведен не личными бедствиями, а тем, что в этом мире не оказалось места для правды и праведника.

Для Сократа порядок действительной жизни был условным — хорошим, если он согласовался с добром по существу, дурным, если он ему противоречил. Но в смерти самого Сократа вопрос фактически получил общее решение в отрицательном смысле: обнаружилось на деле, что существующий порядок принципиально противоречит добру, что он — по существу дурной. Значит, нельзя принимать в нем деятельного участия человеку, ищущему не внешнего успеха во что бы то ни стало, не кажущегося наслаждения и не мнимой выгоды, а истинного блага, или добродетели. Из такого взгляда хотя не вытекает, для людей правды и добра, невозможность жизни вообще, но, очевидно, вытекает невозможность жизни практической, деятельной.

Мы видим некоторую историческую диалектику (в Гегелевом смысле), которая выразилась в Платоне невольно и незаметно для него самого. Сократ отказался от теоретического умозрения о вселенной, которыми занимались его предшественники, и свел философию с неба на землю, к людскому обществу, а его духовный наследник, преемник его гения и славы, должен прежде всего отрешиться от жизни и дел общественных, должен предварить в принципе идеал восточного монашества.

Мир весь во зле лежит; тело есть гроб и темница для духа; общество есть гроб для мудрости и правды; жизнь истинного философа есть постоянное умирание. Но это умирание житейских интересов дает место не пустоте, а лучшей жизни ума, созерцающего то, что́ есть само по себе безусловное. Добро — то, чего Сократ искал как нравственной нормы для практической, общественной жизни, но что для Платона стало теперь предметом пока лишь чисто теоретического интереса, как верховная идея, средоточие иного, «умопостигаемого» мира.

XVIII

Платон должен был по убеждению бежать от мира; с этим связалось бегство по принуждению из родного города *. Он поселяется на несколько лет в Мэгаре с другими сократовцами и вдали от всяких дел предается чистой тео-

* Разумеется, принуждение нравственное; формального законного преследования против учеников Сократа не предпринималось, но они не могли рассчитывать на свободную проповедь его идей.

рии, математическим и диалектическим задачам и упражнениям.

По всей вероятности, свое первое заморское путешествие — в Кирэну, Египет, а может быть и далее, в Азию,— Платон предпринял из Мэгары, до возвращения в Афины. Как бы то ни было, и вернувшись на родину (через пять лет после смерти Сократа), он продолжал сначала вести жизнь философа, далекого от дел общественных. С крайне пессимистическим взглядом на общество и на публичную деятельность, который высказывается в диалогах *Горгий, Менон, Фэдон,* 2-я книга *Государства,* сообразен и характер некоторых других диалогов, которые самим свойством своих задач свидетельствуют об отрешенном идеализме Платона в эту пору (*Кратил* — о природе слов; Феэтет — о том, что́ есть знание; *Софист* — об отношении между сущим и не-сущим; *Парменид* — о едином и многом, или об идеях).

Если этот идеализм, держащийся на почве противоположения между умопостигаемою областью истинно-сущего и обманчивым потоком чувственных явлений как «не-сущего», куда всецело относится всякая житейская и общественная практика,— если такую отрешенную точку зрения прямо сопоставить с последующими стремлениями Платона к социально-политическим преобразованиям, с его упорными попытками не только определить истинные нормы общественных отношений, но и воплотить эти нормы в устройстве действительного образцового государства, то представляется явное противоречие, непроходимая пропасть. Она не восполняется и теми утонченными диалектическими соображениями в *Софисте* и *Пармениде*, в силу которых и за «не-сущим» признается в некотором смысле существование. Отношение философа к этому полусуществованию остается и здесь решительно отрицательным, несовместимым с какими-нибудь серьезными практическими стремлениями в этом обманном мире. Для заполнения этой пропасти нужны не диалектические развлечения, а новая точка зрения, которую мы и находим в двух центральных диалогах Платона — *Фэдр* и *Пиршество.*

XIX

Немногочисленные, но согласные свидетельства древности говорят, что Платон до встречи своей с Сократом писал любовные стихи, которые он сжег, когда увлекся речами «мудрейшего из эллинов». Сохранившиеся и дошедшие до нас с именем Платона несколько эротических стихотворений, если бы только они были подлинны, указывали бы на

действительные отношения будущего философа к определенным лицам того и другого пола. Это и само по себе вероятно как с психологической, так и с исторической точки зрения. Но интересны не эти безотчетные проявления инстинкта, а эротический кризис, сознательно пережитый Платоном в средине его жизни и увековеченный в *Фэдре* и *Пиршестве.*

О внешних биографических обстоятельствах этого происшествия я говорить не буду по многим причинам и главным образом потому, что мы совершенно ничего об этом не знаем. Но если история молчит о личных подробностях этого интересного романа, с кем и каким образом он произошел, то два названные диалога достаточно свидетельствуют как о самом факте, так и о том, что́ вынес из него Платон. Только этот неизвестный, но необходимо предполагаемый факт дает ключ к последовавшей перемене в мировоззрении Платона, и он же один может объяснить появление и характер *Фэдра* и *Пиршества.* Эти два произведения и по светлому, жизнерадостному настроению, в них отразившемуся, и по самому сюжету резко выделяются из прочих писаний Платона; и есть ли какая-нибудь возможность допустить, что философ, смотревший перед тем на все человеческие дела и интересы как на «не-сущее» и занятый отвлеченнейшими размышлениями о гносеологических и метафизических вопросах, вдруг ни с того ни с сего, без особого реального и жизненного возбуждения, посвящает лучшие свои произведения любви — предмету, вовсе не входившему в его философский кругозор,— где излагает новую теорию, не имеющую никакой опоры в его прежних воззрениях, но оставляющую глубокий и неизгладимый, хотя косвенный, след во всем его дальнейшем образе мыслей? Содержание *Фэдра* и *Пиршества*, теоретически не связанное и несовместимое с отрешенным идеализмом «двух миров», может быть понято лишь как преобразование, прогресс в этом идеализме, вызванный требованиями нового жизненного опыта. Говоря это, я предполагаю, что эти два диалога принадлежат к *средней* эпохе Платоновой жизни и творчества. Так это и принимается большинством авторитетных ученых. Правда, Шлейермахер признал *Фэдра* за первое, юношеское произведение Платона, хотя никакой попытки действительно доказать это основное для него положение мы у него не находим. А с другой стороны, современный филолог Константин Риттер находит возможным по соображениям филологическим, которые, впрочем, никому, кроме него, не показались убедительными, относить того же *Фэдра* к старческому возрасту Платона. Эти

два парадокса взаимно друг друга уничтожают и оставляют общий взгляд без изменения.

При первом серьезном знакомстве с *Фэдром* и *Пиршеством* современный читатель должен испытывать некоторое смущение и недоумение. Натуральная подкладка эротических чувств и отношений здесь совсем не та, какая вообще принята за нормальную в современной жизни и литературе. Там, где у нас предполагается один ряд отношений, древние греки, испорченные азиатскими влияниями, допускали по крайней мере три.

Одна из уцелевших од знаменитой поэтессы Сафо из Лесбоса начинается таким обращением к богине любви: Ποικιλόθρον' ἀθάνατ 'Αφροδίτη [16], т. е. *пестропрестольная,* бессмертная Афродита! Вот эта *пестрота* Афродиты, предполагаемая и Платоном, она-то и смущает его современного читателя и почитателя, привыкшего известные предметы относить не к философии и поэзии, а к психиатрии, с одной стороны, и к уголовному уложению — с другой. Конечно, фактические аномалии в этой области у нас еще пестрее, чем в классическом мире, но мы поражены тем, что главные из них считались эллином не за болезненные уклонения, а за что-то простое и естественное и даже предпочтительное тому, что́ мы теперь признаем за единственно натуральное.

Но ставить эту предосудительную особенность в вину Платону — разумею, Платону-философу — было бы несправедливо не только с исторической точки зрения, но и по существу. Находя «пеструю» Афродиту как узаконенный общим мнением факт, сам он *в принципе* отвергал ее всю целиком, без различия ее видов. Всякая плотская любовь, независимо от той или другой формы, признана им за что-то вульгарное и низменное, недостойное истинного человеческого призвания; это есть Ἀφροδίτη Πάνδημος [17], буквально — «всенародная», в смысле дешевой, ничего не стоящей и в отличие от истинной, или небесной, Афродиты Урании, которая сто́ит многого и великого.

Правда, для земного человека обе имеют один корень, вырастают из одной и той же материальной почвы,— но что же из этого? Мы знаем, что самые красивые цветы и самые вкусные плоды растут из земли, и притом из земли самой нечистой, унавоженной. Это не портит их вкуса и аромата, но и не сообщает благоухания навозу, который не становится благородным от тех благородных произрастений, которым он служит.

XX

Разбирать различные сорта органического удобрения интересно для агронома-специалиста. Общую важность имеют здесь лишь две истины: во-первых, что *всякий* сорт этого товара есть одинаково продукт разложения жизни и что жить и питаться в этой разлагающейся среде могут только черви, а не люди и, во-вторых, что люди могут и должны своею духовною работою извлекать из этой темной гнили прекрасные цветы и бессмертные плоды жизни.

Свет из тьмы! Над черной глыбой
Вознестися не могли бы
Лики роз твоих,
Если б в сумрачное лоно
Не впивался погруженны
Темный корень их...[18]

Да, конечно, таков закон земли. Но следует ли из этого, что сама тьма есть уже свет или хотя бы то, что свет есть прямое естественное порождение тьмы, порождение, являющееся без борьбы, без труда из одной этой темной материи, без действия иного, более ему сродного отеческого начала,— без решительного подчинения низшего высшему?

Не напрасно, не по наивному недоразумению с именем Платона соединяется представление о высокой и чистой, идеальной, одним словом — *платонической* любви. Из эротического ила, который, по-видимому, в роковую пору втянул, но не мог надолго затянуть его душу, Платон вырастил если и не плоды живые духовного перерождения, то по крайней мере блестящий и чистый цветок своей эротической теории. Припомним эту теорию: она поможет нам понять и оценить срединный перелом в жизненной драме ее автора.

XXI

Под влиянием смерти Сократа, открывшей перед глазами его ученика всю бездну мирского зла, сложился у него, как сказано, дуалистический идеализм, прямо по существу противополагающий всю нашу живую действительность тому, что́ истинно есть и должно быть. В телесной и практической жизни нет ничего подлинного и достойного; все подлинное и достойное пребывает в своей чистой идеальности, за пределами этого нашего мира: оно «трансцендентно» — нет настоящего моста между двумя мирами. Сам человек, хотя принадлежит к обоим мирам, не образует, однако, внутреннего связующего звена между ними: дуа-

лизм упраздняет и единство человека. Две разнородные половины нашего фактического существа спаяны только внешним случайным образом. У подлинного или нормального человека, т. е. мудрого и праведного, истинное его существо — ум созерцающий — обращено исключительно и всецело к иному, запредельному свету; такой человек, по-настоящему, живет лишь в космосе идей, а на земле его призрачная жизнь, общая с другими людьми, есть для него только умирание. Когда это хроническое умирание завершается острым, случайная связь порывается окончательно и безусловно, и освобожденный из житейской тюрьмы философский ум, отряхая прах от ног своих, всецело и без оглядки переходит в идеальный космос и вступает в общение с другими пребывающими там чистыми умами.

Меня всегда поражала в диалоге «Фэдон», где особенно ярко выражен этот дуализм, характерная черта наивного бессердечия и неделикатности, которую, я уверен, нужно поставить на счет Платону, а не Сократу. В одном месте беседы умирающий мудрец дает ясно понять, а в другом — прямо говорит своим плачущим ученикам, что разлука с ними нисколько его не огорчает, так как в загробном мире он рассчитывает встретиться и беседовать с людьми гораздо более интересными, чем они *. Я думаю, что если бы болезнь не помешала Платону находиться самому в числе этих плачущих учеников, то он уже из одного самолюбия остерегся бы вложить в уста Сократа столь бесцеремонное утешение. Но хотя в этом особом случае дуалистический идеализм мог бы быть выражен более тонким и изящным образом, сущность его достаточно определилась в уме Платона, и совершенно ясно, что при этом воззрении нет никакой логической точки опоры для установления положительной связи между двумя мирами.

XXII

Не находил родоначальник идеализма никакого соединительного пути между пребывающим на умопостигаемых высотах существом истины и здешнею юдолью, затопленною потоком чувственных обманов. Не было связи между совершенною полнотою богов идей и безнадежною пустотою смертной жизни. Не было связи для разума. Но произошло нечто иррациональное. Явилась сила средняя между богами и смертными — не бог и не человек, а некое

---

* Поучительно сравнить с этим прощальную беседу Христа с апостолами в евангелиях [19].

могучее демоническое и героическое существо *. Имя ему — Эрот, а должность — строить мост между небом и землей и между ними и преисподнею. Это не бог, но естественный и верховный священник божества, т. е. *посредник* — делатель моста. Младший брат и наследник Греции — народ римский — тождество этих понятий выражает одним словом «pontifex», что значит и священник, и строитель моста,— разумеется, не чрез обыкновенные реки, а чрез Стикс и Ахэрон, чрез Флегетон и Коцит; и тот же всемирный народ сохранял предание, что истинное имя его вечного города должно читаться священным, или понтификальным, способом — справа налево — и тогда оно из *силы* превращается в *любовь*: Roma (соотв. греческому Ῥώμη — сила, по дорийскому диалекту Ῥώμα, сравни известное Χαῖρε μοί, Ῥῖμα, θυγάτηρ Ἀρῆος), читаемое первоначальным, семитическим способом — Amor [20].

Без посредничества этого могучего демона нельзя обойтись ничему живущему; так или иначе оно прошло и пройдет по его мосту. Вопрос лишь в том, как воспользуется человек этою помощью, какую долю небесных благ проведет он чрез священную постройку в смертную жизнь.

Когда Эрот входит в земное существо, он сразу преображает его; влюбленный ощущает в себе новую силу бесконечности, он получил новый великий дар. Но тут неизбежно является соперничество и противоборство двух сторон, или стремлений души,— высшей и низшей: которая из них захватит себе, обратит в свою пользу могучую силу Эроса, чтобы стать бесконечно плодотворною, или рождающею в *своей* области и в *своем* направлении. Низшая душа хочет бесконечных порождений в чувственной безмерности — отрицательная, дурная бесконечность, единственно доступная для материи-победительницы: постоянное повторение одних и тех же исчезающих явлений, увековеченная жажда и голод без насыщения, живая пустота без наполнения, бесконечность и вечность Тантала, Сизифа и Данаид. Чувственная душа тянет книзу крылатого демона и надевает повязку на глаза его, чтобы он поддержал жизнь в пустом порядке материальных явлений, чтобы он сохранял и приводил в действие закон дурной бесконечности, чтобы он работал как служебное орудие для бессмысленной безмерности материальных вожделений.

Но что же даст бесконечная сила Эрота высшей, разумной душе? Обратит ли ее к мысленному созерцанию истин-

---

* В первоначальных религиозных воззрениях греков δαίμων и ἥρως имели вообще одно и то же значение [21].

но-сущего, идеального космоса? Но это уже свойственно уму по собственной его природе и делается им без помощи Эроса. Он же сам, по собственному существу своему, следовательно, и в высшей душе, есть не теоретическая, или созерцательная, а творческая,— бесконечно *рождающая* сила. В чем состоит и что дает бесконечное рождение Эрота под властью низшей, чувственной души, достаточно известно не только людям, но также животным и растениям. Но что же он рождает для той души, которая возвысилась над служением смертной жизни? Где могут быть *ее* порождения — не от Аполлона, не от Гермеса, а от Эрота? Не в мире идей и чистых божественных умор, ибо там обитает лишь неизменное истинно-сущее, которому и не нужно, и невозможно рождаться в своей собственной *вечной* области. А рождать в не-сущем не подобает крылатому и зрячему полубогу, когда он свободен, а не находится в неволе у низшей физической души, отнимающей у него и крылья, и зрение. Значит, для его настоящего творчества остается то место сопредельности, или соприкосновения, двух миров, которое называется *красотою*.

По определению Платона, истинное дело Эрота — *рождать в красоте*. Что же это значит? Если бы можно было приписать Платону точку зрения новейших «эстетов», то это определение было бы понятно как несколько ходульное обозначение для художественного творчества, или для занятия искусствами. Но такое понимание совсем несогласно с образом мыслей нашего философа в различные эпохи его жизни. Искусство — и то лишь в некоторой, элементарной его части — он мог признать второстепенным, предварительным проявлением Эрота, но никак не его главным и окончательным делом. Из своего идеального города он изгоняет важнейшие формы поэзии, а также всякую музыку (в нашем смысле), за исключением военных песен. К искусствам пластическим он нигде не показывает никакого интереса. «Рождение в красоте» есть во всяком случае нечто гораздо более важное, чем занятие искусствами. Но что же именно? Прямого ответа мы не найдем у Платона. В гениальной речи Диотимы, передаваемой Сократом в «Пиршестве» [22], но принадлежащей, конечно, не Диотиме и не Сократу, а самому Платону, он доходит до логически ясной и многообещающей мысли, что дело Эрота и в лучших душах есть существенная задача, столь же реальная, как животное рождение, но неизмеримо более высокая по значению, соответственно истинному достоинству человека, как существа разумного, как мудреца и праведника,— дойдя до этого, Платон как будто сбивается с пути и начи-

нает блуждать по неясным и безысходным тропинкам. Его теория любви, неслыханная в языческом мире, глубокая и смелая, остается недосказанною. Но то, что он в ней дает в соединении с кое-чем, что мир узнал после него, позволяет нам договорить речь Диотимы и тем самым понять, почему Платон не досказал ее. А, угадав истинную причину этой недосказанности, мы увидим и то, как она отразилась на дальнейшей судьбе Платона.

XXIII

Если Эрос есть положительная и существенная связь двух природ — божественной и смертной,— во вселенной разделенных, а в человеке соединенных лишь внешним образом, то в чем же другом может состоять его истинное и окончательное дело, как не в том, чтобы саму смертную природу сделать бессмертною? Ведь высшею стороною своего существа, своею разумною душою, человек *и так* бессмертен, по Платону,— тут нет никакого дела, или задачи, и Эрос тут ни при чем. *Задача* же эротическая может состоять лишь в сообщении бессмертия той части нашей природы, которая сама по себе его не имеет, которая обычно поглощается материальным потоком рождения и умирания. Логически Платон должен бы был прийти к такому заключению. И в «Фэдре», и в «Пиршестве» он ясно и решительно различает и противополагает низшее и высшее дело Эроса — его дело в человеке-животном и его дело в истинном, сверх-животном человеке. При этом должно помнить, что и в высшем человеке Эрос *действует, творит, рождает,* а не мыслит и созерцает только. Значит, и здесь его прямой предмет — не умопостигаемые идеи, а *полная телесная жизнь,* и противоположность между двумя Эротами есть лишь противоположность нравственного и безнравственного отношения к этой жизни при соответственной противоположности целей и результатов действия в ней. Если Эрос животный, подчиняясь слепому, стихийному влечению, воспроизводит на краткое время жизнь в телах, непрерывно умирающих, то высший, человеческий Эрос истинною своею целью должен иметь возрождение, или воскресение, жизни навеки в телах, отнятых у материального процесса.

Греческий язык не беден на речения, обозначающие любовь, и если такой мастер мысли и слова, как Платон, философствуя о высшем проявлении жизни человеческой, не пользуется терминами φιλία, ἀγάπη, στοργή, а говорит именно: Ἔρως [23] — выражение, относящееся и к низшей,

животной страсти, то ясно, что вся противоположность в направлении этих двух душевных движений — стихийно-животного и духовно-человеческого — не упраздняет реальной общности в их основе, ближайшем предмете и материале. Любовь как *эротический пафос* — в высшем или низшем направлении, все равно — не похожа на любовь к Богу, на человеколюбие, на любовь к родителям и к родине, к братьям и друзьям — это есть непременно *любовь к телесности*, и спрашивается только — *для чего*? К чему, собственно, стремится любовь относительно телесности: к тому ли, чтобы повторились в ней без конца одни и те же стихийные факты возникновения и исчезания, одна и та же адская победа безобразия, смерти и тления, или к тому, чтобы сообщить телесному действительную жизнь в красоте, бессмертии и нетлении?

Так как Платон собственную задачу Эрота определяет как рождение *в красоте*, то ясно, что его задача не разрешается физическим рождением тел к смертной жизни — в чем нет красоты — и что он должен обращаться на возрождение, или воскресение, этой жизни к бессмертию. Последнего Платон не говорит, но именно с этим умолчанием связано и то, что его теория любви есть прекрасный махровый цветок без плода.

XXIV

Если Эрос, сын Пороса и Пэнии (божественного изобилия и материальной скудости), когда он одолевается и пленяется низшею, материнскою своею природою, в этом падении и пленении понапрасну тратит свои силы в пустой ее безмерности и может только прикрывать безобразие и тленность ее порождений мгновенным видом жизни и красоты, то что же делает он, когда отцовское начало одолевает в нем низшую природу,— что делает Эрос-победитель? Да в чем может состоять и самая его победа, как не в том, что он останавливает процесс умирания и тления, закрепляет жизнь в мгновенно живущем и умирающем, а избытком своей торжествующей силы оживляет, воскрешает умершее? Торжество ума — в чистом созерцании истины, торжество любви — в полном воскрешении жизни.

Если Эрос есть действительный посредник и pontifex — делатель моста — между небом, землей и преисподней, то его истинная цель есть полное и окончательное их соединение. Откуда может взяться это ограничение для его дела: давай красоту, но только красоту кажущуюся, поверхностную — красоту повапленного гроба; давай жизнь, но толь-

ко минутную, тлеющую и умирающую! Такую скудость он мог бы иметь от матери, но разве он не сын богатого отца? В чем это богатство, как не в изобилующей полноте жизни и красоты? Отчего же он не дает их полной мерой всему тому, что в них нуждается,— всему мертвому и тленному? И благородство отцовского происхождения не позволит ему брать назад свои дары.

Настоящая задача любви — действительно увековечить любимое, действительно избавить его от смерти и тления, окончательно переродить его в красоте. Роковое эротическое крушение философа любви могло состоять лишь в том, что, подойдя мыслию к этой задаче, он остановился перед ней, не решился до конца понять и принять ее, а затем, конечно, и фактически отказался от нее. Изведавши в чувстве силу обоих Эротов и признав умом превосходство одного из них, он не дал ему побед на деле. Он удовлетворился его мысленным образом, забывая, что по самому значению *этой* мысли она неразрывно связана с долгом ее исполнения, с требованием, чтобы она не оставалась только мыслию; забыв свое собственное сознание, что Эрос «рождает *в красоте*», т. е. в *ощутительной* реализации идеала, Платон оставил его рождать только в умозрении.

Какая же причина этой несостоятельности? Самая общая: и он, поднявшись в теории над большинством смертных, оказался в жизни обыкновенным человеком. Столкновение высоких требований с реальною немощью более драматично у Платона именно потому, что он яснее других сознавал эти требования и легче других мог бы одолеть эту немощь своим гением.

XXV

И ад, и земля, и небо с особым участием следят за человеком в ту роковую пору, когда вселяется в него Эрос. Каждой стороне желательно для своего дела взять тот избыток сил, духовных и физических, который открывается тем временем в человеке. Без сомнения, это есть самый важный, срединный момент нашей жизни. Он нередко бывает очень краток, может также дробиться, повторяться, растягиваться на годы и десятилетия, но в конце концов никто не минует рокового вопроса: на что и чему отдать те могучие крылья, которые дает нам Эрос? Это вопрос о главном *качестве* жизненного пути, о том, чей образ и чье подобие примет или оставит за собою человек.

Ясно различается здесь *пять* главных путей. Первый, адский путь, о котором говорить не будем. Второй, менее

ужасный, но также недостойный человека, хотя довольно обычный ему, есть путь животных, принимающих Эрос с одной физической его стороны и действующих так, как будто простой факт известного влечения есть уже достаточное основание для неограниченного и неразборчивого его удовлетворения. Такой наивный образ мыслей и действий вполне извинителен со стороны животных, и человек, ему предающийся, под конец с успехом уподобляется соответственным тварям, даже и не подвергаясь принимаемой Платоном загробной метаморфозе. Третий, действительно человеческий путь Эрота есть тот, на котором полагается разумная мера животным влечениям — в пределах, необходимых для сохранения и прогресса человеческого рода. Если подражать корнесловиям Платонова «Кратила», то можно было бы слово *брак* производить от того, что в этом учреждении человек отвергает, *бракует* свою непосредственную животность и принимает, *берет* норму разума. Без этого великого учреждения, как без хлеба и вина, без огня, без философии, человечество могло бы, конечно, существовать, но недостойным человека образом — обычаем звериным.

XXVI

Если бы человек по существу своему мог быть *только* человеком, если бы так называемая «человеческая ограниченность» была не фактом только, а непременным и окончательным законом, для всех и каждого обязательным,— тогда брак был бы навсегда высшим и единственно сообразным человеческому достоинству путем любви. Но человек тем-то и выделяется по преимуществу между прочими тварями, что он хочет и может становиться выше себя самого; его отличительный признак есть именно эта благородная неустойчивость, способность и стремление к бесконечному росту и возвышению. И мы знаем, что с начала истории не всех людей удовлетворяли чисто человеческие пути и образы жизни — не удовлетворял и этот — вообще необходимый, почтенный и благословенный, но в основе своей только естественный, чисто человеческий путь Эроса-Гименея, если не в красоте, то в законе рождающего и воспитывающего новые поколения для сохранения и продолжения рода человеческого, пока нужно ему *такое* продолжение. Недовольство этим законным путем у иных — у большей части — приводило к печальному возврату на низшие, покинутые человеческим образованием, беззаконные пути — возвращало людей к доисторическому обычаю звериному, а то и к допотопным «глубинам сатанинским» [24].

Но некоторые, уклоняясь от человеческого пути брака, честно старались заменить его не низшими, беззаконными, а высшими, или сверхзаконными, путями, из коих первый (в общем счете четвертый) есть *аскетизм* (половой, или безбрачие), стремящийся более чем к ограничению чувственных влечений — к совершенной их нейтрализации отрицательными усилиями духа в воздержании. Аскетизм есть дело очень раннего исторического происхождения и универсального распространения если не в смысле успеха, то хоть в смысле намерения и предприятия. Замечательно, однако, что полнейшая из исторических организаций этого пути — христианское монашество — уже сопровождается невольным сознанием, что при всем своем высоком достоинстве это не есть высший, окончательный, сверхчеловеческий путь любви.

Само монашество считает и называет себя чином *ангельским*; истинный монах носит образ и подобие ангела, он есть «ангел во плоти»; за величайшим монахом западного христианства, св. Франциском Ассизским, остается прозвание pater seraphicus [25] и т. д. Но с христианской точки зрения ангел не есть высшее из созданий: он ниже человека по существу и назначению,— человека, каким он должен быть и бывает в известных случаях. Представительница христианского человечества признается царицей ангелов, а у апостола Павла читаем, что все истинные христиане будут судить и ангелов. Ангелы же не судят людей, а лишь исполняют при них службу Божию.

Если человек по существу и преимуществу есть образ и подобие Божие, то носить образ и подобие служебного духа может быть для него лишь временною, предварительною честью. Те самые восточные отцы церкви, которые и восхваляли и установляли «ангельский чин» — монашество, они же высшею целью и уделом человека признавали совершенное соединение с божеством — обожествление или *обóжение*, θεώσις *, а не αγγελώσις [26].

И действительно, аскетизм не может быть высшим путем любви для человека. Его цель — уберечь силу божественного Эроса в человеке от расхищения бунтующим материальным хаосом, сохранить эту силу в чистоте и неприкосновенности. Сохранить в чистоте,— но *для чего же*? Полезно и необходимо очищение Эрота, особенно когда за долгие века человеческой истории он успел так ужасно загрязниться. Но сыну божественного обилия одной

* Весьма употребительный термин у св. Макария Египетского, св. Афанасия Александрийского, св. Григория Богослова и др.

чистоты мало. Он требует полноты сил для живого творчества.

Итак, должен быть для человека кроме и выше четырех указанных путей любви — двух проклятых и двух благословенных — еще *пятый*, совершенный и окончательный путь истинно перерождающей и обожествляющей любви. Я могу указать здесь только основные условия, определяющие *начало* и *цель* этого высшего пути. Создал Предвечный Бог человека, по образу и подобию Своему создал его: мужа и жену, создал их. Значит, образ и подобие Божие, то, что подлежит восстановлению, относится не к половине, не к полу человека, а к целому человеку, т. е. к положительному соединению мужского и женского начала,— истинный андрогинизм — без внешнего смешения форм,— что́ есть уродство,— и без внутреннего разделения личности и жизни,— что́ есть несовершенство и начало смерти. Другое начало смерти, устраняемое высшим путем любви, есть противоположение духа телу. И в этом отношении дело идет о целом человеке, и истинное начало его восстановления есть начало *духовно-телесное*. Но как невозможно для божества духовно-телесно переродить человека без участия самого человека — это был бы путь химический или какой другой, но не человеческий,— точно так же невозможно, чтобы человек из самого себя создал себе сверхчеловечность — это все равно что самому поднять себя за волосы; ясно, что человек может *стать* божественным лишь действительною силою не становящегося, а вечно существующего Божества и что путь высшей любви, совершенно соединяющей му́жеское с женским, духовное с телесным, необходимо уже в самом начале есть соединение или взаимодействие божеского с человеческим, или есть процесс *богочеловеческий*.

Любовь, в смысле эротического пафоса, всегда имеет своим собственным предметом *телесность*; но телесность, достойная любви, т. е. прекрасная и бессмертная, не растет сама собою из земли и не падает готовою с неба, а добывается подвигом духовно-физическим и богочеловеческим.

XXVII

Три указанные понятия, определяющие высший путь любви,— понятия андрогинизма, духовной телесности и богочеловечности — мы находим и у Платона, хотя лишь в смутном виде. Первое — в мифе, вложенном в уста Аристофана (*Пиршество*), второе — в определении красоты (*Фэдр* [27]), и третье — в самом понятии Эрота как посред-

ствующей силы между Божеством и смертною природой (речь Диотимы в *Пиршестве*). Но у Платона эти три принципа являются как мимолетные фантазии. Он не связал их вместе и не положил в реальное начало высшего жизненного пути, а потому и конец этого пути — воскрешение мертвой природы для вечной жизни — остался для него сокрытым, хотя логически вытекал из его собственных мыслей. Он подошел в понятии к творческому делу Эрота, понял его как жизненную задачу — «рождения в красоте»,— но не определил окончательного содержания этой задачи, не говоря уже о ее исполнении.

Платонов Эрос, которого природа и общее назначение так прекрасно описаны философом-поэтом, не совершил этого своего назначения, не соединил неба с землею и преисподнею, не построил между ними никакого действительного моста, и равнодушно упорхнул с пустыми руками в мир идеальных умозрений. А философ остался на земле — тоже с пустыми руками — на пустой земле, где правда *не* живет.

XXVIII

Платон не овладел бесконечною силою Эрота для настоящего дела *перерождения* своей и чужой природы. Все осталось по-прежнему в действительности, и мы не видим, чтобы сам Платон сколько-нибудь приблизился к божескому или хотя бы ангельскому чину. Но в нем осталась все-таки частица того изобилия, которое сын Пороса унаследовал от своего отца. Платон уже не мог вернуться к тому отрешенному идеализму, который не хочет знать жизни. Недаром со всею силою и глубиною своей индивидуальности он пережил и передумал то чувство, которое уже само по себе, уже как субъективное состояние, снимает хоть на время безусловную грань между идеальным миром и действительною жизнью, строит хотя бы только воздушный мост между небом и землей.

Мир вообще и ближайшим образом человеческое общество становятся для Платона предметом не отрицания и удаления, а живого интереса. Противоречие действительности идеальным требованиям остается прежнее, но Платон смотрит на него иначе. Он хочет не уходить от зла на вершины созерцания, а практически ему противодействовать, исправлять мирские неправды, помогать мирским бедствиям. И так как настоящее глубокое исправление и полная помощь — чрез *перерождение* человеческой природы — оказались ему не по силам, то он берет более по-

верхностную, но зато и более доступную задачу — *преобразования* общественных отношений.

Он обдумывает образец лучшего общежития и изъясняет свой план в десяти книгах с *Государства* *. Но, увы! оставив в душе философа новую охоту к жизни и политике, коварный Эрос унес на своих крыльях ту творческую силу, без которой эта охота должна была остаться бесплодной. Отступивши перед высшею жизненною задачей, Платон не одолел и низшей: никакого преобразователя общественного и политического из него не вышло, несмотря на все его старания, и не потому, чтобы он был слишком утопистом, а по отсутствию действительно прогрессивного начала в его утопиях, по их ненужности и неинтересности для человечества. Какой интерес могло возбуждать предложение устраивать государство более по образцу Спарты, нежели Афин, когда уже являлось сознание, что и спартанская, и афинская гражданственность оказались несостоятельными? Можно находить верной и во всяком случае должно признать остроумною и изящною Платонову схему трех общественных классов соответственно трем основным частям души и трем основным добродетелям **. Но эта схема настолько обща и формальна, что под нее легко подходит средневековый европейский строй, несмотря на существенное различие исторического и нравственного содержания античной и средневековой общественности. Но именно к содержанию собирательной жизни Платон и не обращался ни с каким нравственным вопросом по существу, а потому ни о каком действительном исправлении и улучшении этой жизни не может быть и речи по поводу его политических построений. При глубине и смелости некоторых отдельных мыслей общий идеал социального строя поражает своим поверхностным характером и отсутствием истинно этических начал. Платон как будто хотел узаконить и увековечить главные нравственные язвы древней жизни — рабство, разделение между греками и варварами и войну между ними, как нормальное состояние. К этому присое-

---

* Части этого сочинения написаны в разное время, но как целое оно несомненно принадлежит к той эпохе в жизни философа, о которой у нас речь,— между эротическим подъемом и неудачными политическими попытками в Сицилии.

** Вот это трижды тройное деление:

Психологическое	Этическое	Политическое
Разумная часть души	Мудрость	Правители
Аффективная	Мужество	Военные
Вожделения	Умеренность	Ремесленники и земледельцы

диняется как общее правило и закон то, что в действительной жизни древних городов бывало лишь как исключительное явление — принудительные меры против поэтов, изгоняемых из государства. Более важно, что во взаимоотношении полов идеальная община Платона возвращается к дикому образу жизни по обычаю звериному. Довольно характерно, как философское исправление общежития,— распространение обязательной военной службы на женщин, но еще характернее основание для такой реформы: так как собаки, охраняющие и защищающие стада, исполняют эту службу без различия самцов и самок, то ясно, что женщины должны ходить на войну. И вот на таких реальных основах рабства, войн и беспорядочного смешения полов и поколений коллегия философов должна посредством хорошего воспитания создать идеальное государство!

XXIX

Платон не довольствуется ролью теоретика социального идеала. Он хочет непременно начать практическое осуществление своего плана. Так как его принцип требует, чтобы нормальным обществом управляли философы, то Платон, естественно, обращает взгляд к той философской школе, которая изначала имела социальные стремления и играла видную политическую роль. Он отправляется к пифагорейцам в Великую Грецию (т. е. Южную Италию). Первым результатом этого путешествия было более близкое, чем прежде, ознакомление Платона с пифагорейским учением, что отразилось на его космологическом диалоге *Тимей*. Но с другой стороны, *Тимей*, так же как и другое важное произведение, *Филэб*, независимо от пифагорейских влияний носит явные и глубокие следы той общей перемены миросозерцания, которая произошла у Платона в связи с его эротическою философией. О безусловной противуположности двух миров и двух жизней нет более помину; осталась только относительная противоположность образующих вселенную начал. В *Тимее* центральное место принадлежит связующей идеальное бытие с реальным *мировой душе* — другое название для Эрота.

Что касается до практических намерений Платона, то пифагорейцы могли оказать ему лишь косвенную поддержку. Их союз, ослабленный и напуганный демократическими разгромами, не рисковал более серьезными политическими предприятиями, представляя собою нечто вроде того мистического масонства, которое процветало у нас в

России в конце XVIII и начале XIX века. Пифагорейцы могли только направить Платона в Сиракузы ко двору тирана Дионисия (Старшего), где они имели некоторые связи и влияния. Хотя по прежним понятиям Платона тирания, т. е. монархическая власть, произвольно и насильственно захваченная, изо всех дурных образов правления есть наихудший, но теперь он приходит к мнению, что единственный практический способ водворить правду на земле есть влияние мудреца на подходящего для этого, или удобного, тиранна. Дионисий Старший был, бесспорно, настоящим типичным тираном, но в *удобстве* его Платону пришлось усомниться, когда их знакомство кончилось тем, что Дионисий продал философа в рабство — хороший урок для мыслителя, который при своих возвышенных умозрениях об истинно-сущем и о сверхсущем благе не додумался до той простой истины и того простого блага, что человек не может быть бесправною принадлежностью другого человека.

Платон не воспользовался этим уроком, и вместо того, чтобы, вспомнив Сократа, размыслить о существенных нравственных нормах общежития, он делает еще двукратную напрасную попытку образовать себе «удобного» тиранна из Дионисиева преемника, Дионисия Младшего.

XXX

Окончательно разочаровавшись в Сиракузах, Платон обращается мыслию к Криту, родине мудрого Миноса, и в ожидании открытия там удобного тиранна пишет в двенадцати книгах свод законов для будущего образцового города на острове Крите. Это последнее творение Платона в высшей степени замечательно. Начиная с внешней черты,— хотя сочинение написано в диалогической форме (местами не выдержанной), но Сократ не только не является по обыкновению главным действующим или разговаривающим лицом, но о нем вовсе нет помину, как будто Платон *забыл* о его существовании. Важнее то, что по содержанию своему сочинение *о Законах* есть не забвение, а прямое отречение от Сократа и от философии. Я не говорю про общий низменный склад мысли в этих книгах, про варварство уголовного права с квалифицированной смертной казнью, с преследованием чародеев и заклинателей, не говорю про возмутительную несправедливость отдельных законов, например тех, которые рабу, не донесшему властям об известном нарушении общественного порядка посторонними лицами, назначают смертную казнь,— по-

мимо всего этого прямое принципиальное отречение от Сократа и от философии высказывается Платоном в тех законах, в силу которых подлежит казни всякий, кто подвергает критике или колеблет авторитет отечественных законов как по отношению к богам, так и по отношению к общественному порядку.

Таким образом, величайший ученик Сократа, вызванный к самостоятельному философскому творчеству негодованием на *легальное* убийство учителя, под конец всецело становится на точку зрения Анита и Мелита, добившихся смертного приговора Сократу именно за его свободное отношение к установленному религиозно-гражданскому порядку.

Какая глубочайшая трагическая катастрофа, какая полнота внутреннего падения! Автор *Апологии, Горгия, Фэдона* после полувекового культа убитого законами мудреца и праведника открыто принимает и утверждает в своих «Законах» тот самый принцип слепой, рабской и лживой веры, которым убит отец его лучшей души!

Смерть Сократа со всем ее драматизмом; роковой вопрос — стоит ли жить, когда законно убита правда в своем лучшем воплощении; решение — смысл жизни в ином идеальном мире, а этот — есть царство зла и обмана; явление священного Эрота, бросающего мост между двумя мирами и ставящего задачу полного их соединения, спасения низшего мира, перерождения его; бессильный отказ от этой задачи; подмена ее другою — преобразования, исправления общества мудрыми политическими уставами чрез действие послушного тиранна; и, наконец, под предлогом исправления мирской неправды торжественное утверждение этой неправды *в той самой форме*, которою осужден и убит праведник,— я не знаю более значительной и глубокой трагедии в *человеческой* истории.

Если Сократ свел философию с неба и дал ее в руки людям, то его величайший ученик приподнял ее высоко над головою и с высоты бросил ее на землю, в уличную грязь и сор. Хорошо, что сосуд мудрости не есть сосуд скудельный. Разбились вдребезги недостойные политические искания и планы философа, но мысли его лучших дней остались во всей целости. Суд потомства был к нему не только справедлив, но и милостив. Знают Платона в *Фэдоне* и *Теэтете*, в *Фэдре* и *Пиршестве*, в *Филэбе*, *Тимее* и лучших главах *Государства*, снисходительно прощают его грубый коммунизм как случайную аберрацию великого ума — quandoque

bonus dormitat et Plato [28],— а его *Законы* никто и не читает, кроме специалистов.

Не напрасно, однако, из великого множества счастливо погибших плохих произведений древности *Законы* Платона сохранились неприкосновенными. Это сочинение важно, во-первых, с точки зрения *историко-эстетической*, потому что увековеченное здесь отречение от Сократа дает жизненной драме Платона трагический конец такой же в сущности силы, как ее начало. Во-вторых, это свидетельство глубокого падения Платона важно для его личной характеристики. Говорят, что его прозвали Платоном, т. е. *широким* (первоначальное его имя было будто бы Аристокл), за широту его лица, а по другим — за широту его духа. Его духовный диапазон был действительно очень широк и для полноты своего объема должен был заключать и те *низкие* ноты, которые звучат в его последнем произведении.

А наконец, должно сказать и то: Сократ своею благородною смертью исчерпал нравственную силу чисто человеческой мудрости, достиг ее предела. Чтобы идти дальше и выше Сократа — не в умозрении только и не в стремлении только, а в действительном жизненном подвиге,— нужно было больше, чем человека. После Сократа, и словом, и примером научающего достойной человека смерти, дальше и выше мог идти только тот, кто имеет силу воскресения для вечной жизни. Немощь и падение «божественного» Платона важны потому, что резко подчеркивают и поясняют невозможность для человека исполнить свое назначение, т. е. стать действительным *сверхчеловеком*, одною силою ума, гения и нравственной воли,— поясняют необходимость настоящего существенного *богочеловека*.

ИДЕЯ СВЕРХЧЕЛОВЕКА

В последней книжке московского философского журнала (январь—февраль 1899), в разборе одного недавнего перевода из Ницше, В. П. Преображенский, знаток и любитель этого писателя, замечает, между прочим, что, «к некоторому несчастию для себя, Ницше делается, кажется, модным писателем в России; по крайней мере на него есть заметный спрос» («Обзор книг», стр. 48) [1].

«Несчастие» такой *моды* есть, однако, лишь необходимое отражение во внешности того внутреннего факта, что известная идея действительно стала жить в общественном сознании: ведь прежде, чем сделаться предметом рыночного *спроса*, она, разумеется, дала ответ на какой-нибудь духовный *запрос* людей мыслящих.

Лет пятьдесят—шестьдесят тому назад была мода на Гегеля — тоже не без «некоторого несчастья» для самого Гегеля. Однако если бы оказалось, что русская образованность, кроме чарующих цветов нашей поэзии, даст еще и зрелые плоды истинного разумения и устроения жизни, то первою, неясною *завязью* таких плодов, конечно, придется признать это русское гегельянство 30—40-х годов.

То же следует сказать и об умственных увлечениях, сменивших гегельянство, «к некоторому несчастью» для Дарвина, Конта и многих других. Я думаю, что на все это нужно смотреть как на смешные по внешнему выражению, но в существе неизбежные переходные ступени — как на «увлечения юности», без которых не может наступить настоящая зрелость.

Я нисколько не жалею, что одно время величайшим предметом моей любви были палеозавры и мастодонты. Хотя «человеколюбие к мелким скотам», по выражению одного героя Достоевского, заставляет меня доселе испытывать некоторые угрызения совести за тех пиявок, которых я искрошил бритвою, добывая «поперечный разрез» [2],— и тем более, что это было злодейством бесполезным, так

как мои гистологические упражнения оказались более пагубными для казенного микроскопа, нежели назидательными для меня,— но, раскаиваясь в напрасном умерщвлении этих младших родичей, я только с благодарностью вспоминаю пережитое увлечение. Знаю, что оно было полезно для меня, думаю, что пройти через культ естествознания после гегельянских отвлеченностей было необходимо и полезно для всего русского общества в его молодых поколениях.

Переходя от воспоминаний к тому, что перед глазами, мы заметим одно различие между прежними и теперешними идейными увлечениями в русском обществе. Прежде такие увлечения хотя и сменялись довольно быстро, но в каждое данное время одно из них господствовало нераздельно (хотя, конечно, с различием всяких оттенков). Внутренний рост нашего общества представлялся каким-то торжественным шествием прямо вперед, и кто не желал прослыть «отсталым» и подвергнуться общему презрению, должен был одновременно со всеми «передовыми людьми» достигать одной и той же умственной станции. Такая прямолинейность и, если можно сказать, одностанционность нашего образовательного движения давно уже исчезла, во-первых, потому, что людей, причастных некоторому образованию, стало гораздо больше и объединить их не так просто и легко, а во-вторых, потому, что эти люди оказываются если не более зрелыми, то во всяком случае менее наивными и, следовательно, менее способными к стадному «единомыслию». Поэтому всюду видны и лица, и частные группы, обособленные, идущие своей дорогой, не примыкая к более обширному и общему движению. Да и людьми, особенно чуткими к общим требованиям исторической минуты, не владеет одна, а по крайней мере три очередные или, если угодно, модные идеи: экономический материализм, отвлеченный морализм и демонизм «сверхчеловека». Из этих трех идей, связанных с тремя крупными именами (Карла Маркса, Льва Толстого, Фридриха Ницше [3]), первая обращена на текущее и насущное, вторая захватывает отчасти и завтрашний день, а третья связана с тем, что выступит послезавтра и далее. Я считаю ее самой интересной из трех.

Всякая идея сама по себе есть ведь только умственное *окошко.* В окошко экономического материализма мы видим один задний, или, как французы говорят, нижний, двор (la basse cour) истории и современности; окно отвлеченного морализма выходит на чистый, но уж *слишком,* до совершенной пустоты чистый двор бесстрастия, опроще-

ния, непротивления, неделания и прочих *без* и *не*; ну а из окна ницшеанского «сверхчеловека» прямо открывается необъятный простор для всяких жизненных дорог, и если, пускаясь без оглядки в этот простор, иной попадет в яму, или завязнет в болоте, или провалится в живописную, величавую, но безнадежную пропасть, то ведь такие направления ни для кого не представляют безусловной необходимости, и всякий волен выбрать вон ту верную и прекрасную горную дорожку, на конце которой уже издалека сияют средь тумана озаренные вечным солнцем надземные вершины.

Теперь я хочу не разбирать ницшеанство с философской или исторической точки зрения, а лишь применить к нему первое условие истинной критики: показать главный принцип разбираемого умственного явления — насколько это возможно — *с хорошей стороны.*

I

Я думаю, нет спора, что всякое заблуждение — по крайней мере всякое заблуждение, о котором стоит говорить,— содержит в себе несомненную истину и есть лишь более или менее глубокое искажение этой истины; ею оно держится, ею привлекательно, ею опасно, и чрез нее же только может оно быть как следует понято, оценено и окончательно опровергнуто.

Поэтому первое дело разумной критики относительно какого-нибудь заблуждения — определить ту истину, которою оно держится и которую оно извращает.

Дурная сторона ницшеанства бросается в глаза. Презрение к слабому и больному человечеству, языческий взгляд на силу и красоту, присвоение себе *заранее* какого-то исключительного сверхчеловеческого значения — во-первых, себе единолично, а затем, себе коллективно, как избранному меньшинству «лучших», т. е. более сильных, более одаренных, властительных, или «господских», натур, которым все позволено, так как их воля есть верховный закон для прочих,— вот очевидное заблуждение ницшеанства. В чем же та истина, которою оно сильно и привлекательно для живой души?

Различие между истиною и заблуждением не имеет здесь для себя даже двух отдельных слов. Одно и то же слово совмещает в себе и ложь и правду этой удивительной доктрины. Все дело в том, как мы понимаем, как мы произносим слово «сверхчеловек». Звучит в нем голос ограниченного и пустого притязания или голос глубокого самосоз-

нания, открытого для лучших возможностей и предваряющего бесконечную будущность?

Изо всех земных существ один человек может относиться к себе самому критически — не в смысле простого недовольства тем или другим своим положением или действием (это возможно и для прочих животных), а также и не в смысле смутного, неопределенного чувства тоски, свойственной всей «стенающей твари» [4], а в смысле сознательной отрицательной оценки самого способа своего бытия и основных путей своей жизни, как не соответствующих тому, что должно бы быть. Мы себя судим, а при суде разумном, добросовестном и осуждаем. Какой-то залог высшей природы в глубине души человеческой заставляет нас хотеть бесконечного совершенства; размышление указывает нам на всегдашний и всеобщий факт нашего несовершенства, а совесть говорит, что этот факт не есть для нас *только* внешняя необходимость, а зависит *также* и от нас самих.

Человеку естественно хотеть быть лучше и больше, чем он есть в действительности, ему *естественно* тяготеть к идеалу сверхчеловека. Если он *взаправду* хочет, то и может, а если может, то и должен. Но не есть ли это бессмыслица — быть лучше, выше, больше своей действительности? Да, это есть бессмыслица для животного, так как для него действительность есть то, что *его* делает и им владеет; но человек, хотя *тоже* есть произведение уже данной, прежде него существовавшей действительности, *вместе с тем* может воздействовать на нее изнутри, и, следовательно, эта его действительность есть так или иначе, в той или другой мере то, что *он сам делает*,— делает более заметно и очевидно в качестве существа *собирательного*, менее заметно, но столь же несомненно и в качестве существа *личного*.

II

Можно спорить о метафизическом вопросе безусловной свободы выбора, но самодеятельность человека, его способность действовать по внутренним побуждениям, по мотивам более или менее высокого достоинства, наконец, по самому идеалу совершенного добра — это есть не метафизический вопрос, а факт душевного опыта. Да и вся история только о том и говорит, как собирательный человек делается лучше и больше самого себя, *перерастает* свою наличную действительность, отодвигая ее в прошедшее, а в настоящее вдвигая то, что еще недавно было чем-то противоположным действительности — мечтою, субъективным идеалом, утопией.

Внутренний рост человека и человечества в своем действительном начале тесно примыкает к тому процессу усложнения и усовершенствования природного бытия, к тому *космическому росту*, который особенно ярко выражается в развитии органических форм растительной и животной жизни. Раньше появления человека широко и разнообразно развиваются формы жизни чувственной; человеком доисторически начинается и на глазах истории продолжается развитие жизни разумной. С точки зрения самой объективной и реалистичной — помимо всяких спорных различий — есть одно бесспорное, коренное и общее различие между миром природы и миром истории, именно то, что рост физической организации происходит через постепенное вырабатывание новых телесных форм, которые по мере продолжающегося хода развития так удаляются от старых, так становятся на них непохожи, что сразу и не узнать бы их генетической связи. Кто бы, например, без помощи науки заметил естественное родство коня с улиткой, оленя с устрицей, жаворонка с губкой, орла с коралловым полипом, пальмы с грибом?

На таком всестороннем видоизменении и осложнении телесных форм держится и развитие душевной жизни организмов (по крайней мере в животном царстве). Если бы образование *новых* телесных форм остановилось, положим, на форме устрицы, то никакого дальнейшего развития и в психическом отношении больше не было бы, так как совершенно очевидно, что в *этой* форме бытия — устрицы — не могло бы вместиться не только духовное творчество человека, но и душевная жизнь собаки, обезьяны или хотя бы пчелы. Значит, нужен был длинный ряд новых телесных организаций как *условий* возможности для роста жизни внутренней, психической. Но вот с появлением тела человеческого вступает в мир такая животная форма, которая благодаря особенно развитому в ней нервно-мозговому аппарату не требует более новых существенных перемен в телесной организации, потому что эта самая форма, сохраняя все свои типичные черты, оставаясь существенно тою же, *может* вместить в себе *беспредельный* ряд степеней внутреннего — душевного и духовного — возрастания: от дикаря-полузверя, который почти лишь потенциально выделяется из мира прочих животных, и до величайших гениев мысли и творчества.

Этот внутренний рост, совершающийся в истории, отражается, конечно, и на внешнем виде человека, но в чертах, *для биологии* несущественных, нетипичных. Одухотворение человеческой наружности не изменяет анатомического

типа, и, как бы высоко ни поднималось созерцание гения, все-таки и самый грубый дикарь имеет одинаковое с ним строение головы, позволяющее ему свободно смотреть в беспредельное небо.

III

Не создается историей и не требуется никакой новой, сверхчеловеческой формы организма, потому что форма человеческая может беспредельно совершенствоваться и внутренно и наружно, *оставаясь при этом тою же*: она способна по своему первообразу, или типу, вместить и связать в себе *все*, стать орудием и носителем всего, к чему только можно стремиться,— способна быть формою совершенного всеединства, или божества.

Такая морфологическая устойчивость и законченность человека как органического типа нисколько не противоречит признаваемой нами истине в стремлении человека стать больше и лучше своей действительности, или стать сверхчеловеком, потому что истинность этого стремления относится не к тем или другим формам человеческого существа, а лишь к способу его функционирования в этих формах, что ни в какой необходимой связи с самими формами не находится. Мы можем, например, быть недовольны действительным состоянием человеческого зрения, но не тем, конечно, что у нас только два глаза, а лишь тем, что мы ими плохо видим. Ведь для того, чтобы видеть лучше, человеку нет никакой надобности в изменении морфологического типа своего зрительного органа. Ему вовсе не нужно вместо двух глаз иметь множество, потому что при тех же двух глазах слабость зрения (в смысле буквальном) устраняется посредством придуманных самим же человеком зрительных труб, телескопов и микроскопов; а в более высоком смысле при тех же двух глазах у человека могут раскрыться «вещие зеницы, как у испуганной орлицы», при тех же двух глазах он может стать пророком и сверхчеловеком, тогда как при другой органической форме существо, хотя бы снабженное и сотнею глаз, остается только мухой.

IV

Как наш зрительный орган, точно так же и весь прочий организм человеческий, ни в какой нормальной черте своего морфологического строения не мешает нам подниматься над нашей дурною действительностью и становиться от-

носительно ее сверхчеловеками. Препятствия тут могут идти лишь с функциональной стороны нашего существования, и притом не только в единичных и частных уклонениях патологических, но и в таких явлениях, которых обычность заставляет многих считать их нормальными.

Таково прежде и более всего явление *смерти.* Если чем естественно нам тяготиться, если чем основательно быть недовольным в данной действительности, то, конечно, этим заключительным явлением всего нашего видимого существования, этим его наглядным итогом, сводящимся на нет. Человек, думающий только о себе, не может помириться с мыслью о *своей* смерти; человек, думающий о других, не может примириться с мыслью о смерти других: значит, и эгоист, и альтруист — а ведь логически необходимо всем людям принадлежать, в разной степени чистоты или смешения, к той или другой из этих нравственных категорий,— и эгоист, и альтруист одинаково должны чувствовать смерть как нестерпимое противоречие, одинаково не могут принимать этот видимый итог человеческого существования за окончательный. И вот на чем должны бы по логике сосредоточить свое внимание люди, желающие подняться выше наличной действительности — желающие стать сверхчеловеками. Чем же, в самом деле, особенно отличается то человечество, над которым они думают возвыситься, как не тем именно, что оно *смертно*?

«Человек» и «смертный» — синонимы. Уже у Гомера люди постоянно противополагаются бессмертным богам именно как существа, подверженные смерти: θεοί τε βροτοί τε. Хотя и все прочие животные умирают, но никому не придет в голову характеризовать их как смертных — для человека же не только этот признак принимается как характерный, но и чувствуется еще в выражении «смертный» какой-то тоскливый упрек себе, чувствуется, что человек, сознавая неизбежность смерти как существенную особенность своего действительного состояния, решительно не хочет с нею мириться, нисколько не успокаивается на этом сознании ее неизбежности *в данных условиях.* И в этом, конечно, он прав, потому что если смерть совершенно необходима в этих наличных условиях, то кто же сказал, что сами эти условия неизменны и неприкосновенны?

Животное не борется (сознательно) со смертью и, следовательно, не может быть ею побеждаемо, и потому его смертность ему не в укор и не в характеристику; человек же есть прежде всего и в особенности «смертный» — в смысле *побеждаемого, преодолеваемого* смертью. А если так, то, значит, «сверхчеловек» должен быть прежде всего

и в особенности *победителем смерти* — освобожденным освободителем человечества от тех существенных условий, которые делают смерть необходимою, и, следовательно, *исполнителем* тех условий, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерев, воскреснуть для вечной жизни. Задача смелая. Но смелый — не один, с ним Бог, который им владеет. Допустим, что и с этой помощью при теперешнем состоянии человечества победа над смертью не может быть достигнута вообще в пределах единичного существования. Хотя в этом позволено сомневаться, ибо нет возможности доказать это заранее, до опыта, но допустим как будто бы доказанное, что каждый из нас, людей исходящего и наступающего века и многих последующих веков, непременно умрет, не приготовив себе и другим немедленного воскресения. Положим, цель далека и теперь, как она оказалась далекой для тех неразумных христиан первого века, которые думали, что вечная жизнь в воскресших и нетленных телах сейчас же упадет к ним с неба,— положим, она далека и теперь. Но ведь путь-то, к ней ведущий, приближение к ней по этому пути, хотя бы и медленное, исполнение, хотя бы и несовершенное, но все совершенствующееся, тех условий, полнота которых требуется для торжества над смертью,— это-то ведь, несомненно, возможно и существует действительно.

Те условия, при которых смерть забирает над нами силу и побеждает нас,— они-то нам достаточно хорошо известны и по личному, и по общему опыту, так, значит, должны быть нам известны и противоположные условия, при которых *мы* забираем силу над смертью и в конце концов можем победить ее.

V

Если бы даже и не вставал в нашем воспоминании образ подлинного «сверхчеловека», действительного победителя смерти и «первенца из мертвых» [5] (а не слишком ли это было бы большая забывчивость с нашей стороны?), или если бы даже этот образ был так затемнен и запутан разными наслоениями, что уже не мог бы ничего сказать нашему сознанию о своем значении для нашей жизненной задачи (почему же бы, однако, нам не распутать и не прояснить его?),— если бы и не было перед нами действительного «сверхчеловека», то во всяком случае *есть сверхчеловеческий путь,* которым шли, идут и будут идти многие на благо всех, и, конечно, важнейший наш жизненный интерес — в том, чтобы побольше людей на этот путь всту-

пали, прямее и дальше по нем проходили, потому что на конце его — полная и решительная победа над смертью.

И вот настоящий критерий для оценки всех дел и явлений в этом мире: насколько каждое из них соответствует условиям, необходимым для перерождения смертного и страдающего человека в бессмертного и блаженного сверхчеловека. И если старая, традиционная форма сверхчеловеческой идеи, окаменевшая в школьных умах, заслонила для множества людей живую сущность самой этой идеи и привела к ее забвению — к забвению человеком его истинного, высокого назначения, к примирению его с участью прочих тварей, то не следует ли радоваться уже и простому факту, что это забвение и это малодушное примирение с действительностью приходит к концу, что раздаются, хотя бы и голословные пока, заявлении: «*я* сверхчеловек», «*мы* сверхчеловеки». Такие заявления, сначала возбуждающие досаду, в сущности должны радовать уже потому, что они открывают возможность интересного разговора, чего никак нельзя сказать о некоторых иных точках зрения. В ту пору, когда я резал пиявок бритвою и зоолога Геккеля предпочитал философу Гегелю [6], мой отец рассказал мне однажды довольно известный анекдот о том, как «отсталый» московский купец сразил «передового» естественника, обращавшего его в дарвинизм. Это учение, по тогдашней моде и «к некоторому несчастию» для самого Дарвина, понималось как существенное приравнение человека к прочим животным. Наговорив очень много на эту тему, передовой просветитель спрашивает слушателя: Понял? — Понял.— Что ж скажешь? — Да что́ сказать? Ежели, значит, я — пес и ты, значит, пес, так у пса со псом какой же будет разговор?

Ныне благодаря Ницше передовые люди заявляют себя, напротив, так, что с ними логически возможен и требуется серьезный разговор — и притом о делах сверхчеловеческих. Приступ к такому разговору я и хотел сделать на этих страницах.

ТРИ РАЗГОВОРА
О ВОЙНЕ, ПРОГРЕССЕ И КОНЦЕ ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ, СО ВКЛЮЧЕНИЕМ КРАТКОЙ ПОВЕСТИ ОБ АНТИХРИСТЕ И С ПРИЛОЖЕНИЯМИ

Посвящается
ушедшим друзьям ранних лет
Николаю Михайловичу Лопатину
и Александру Александровичу Соколову

ПРЕДИСЛОВИЕ

Есть ли *зло* только естественный *недостаток*, несовершенство, само собою исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная *сила*, посредством соблазнов *владеющая* нашим миром, так что для успешной борьбы с нею нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия? Этот жизненный вопрос может отчетливо исследоваться и решаться лишь в целой метафизической системе. Начав работать над этим для тех, кто способен и склонен к умозрению *, я, однако, чувствовал, насколько вопрос о зле важен для всех. Около двух лет тому назад особая перемена в душевном настроении, о которой здесь нет надобности распространяться, вызвала во мне сильное и устойчивое желание осветить наглядным и общедоступным образом те главные стороны в вопросе о зле, которые должны затрагивать всякого. Долго я не находил удобной формы для исполнения своего замысла. Но весною 1899 года, за границей, разом сложился и в несколько дней написан первый разговор об этом предмете, а затем, по возвращении в Россию, написаны и два другие диалога. Так сама собою явилась эта словесная форма как простейшее выражение для того, что я хотел сказать. Этою формою случайного светского разговора уже достаточно ясно указывается, что здесь не нужно искать ни научно-философского исследования, ни религиозной проповеди. Моя задача здесь скорее апологетическая и полемическая: я хотел, насколько мог, ярко выставить связанные с вопросом о зле жизненные стороны христианской истины, на которые с разных сторон напускается туман, особенно в последнее время.

Много лет тому назад прочел я известие о новой религии, возникшей где-то в восточных губерниях. Эта религия, последователи которой назывались *вертидырниками* или

* Приступ к этому труду напечатан мною в трех первых главах теоретической философии («Вопросы философии и психологии» 1897, 1898 и 1899 гг.) [1].

дыромоляями [2], состояла в том, что, просверлив в каком-нибудь темном углу в стене избы дыру средней величины, эти люди прикладывали к ней губы и много раз настойчиво повторяли: *«Изба моя, дыра моя, спаси меня!»* Никогда еще, кажется, предмет богопочитания не достигал такой крайней степени упрощения. Но если обоготворение обыкновенной крестьянской избы и простого, человеческими руками сделанного отверстия в ее стене есть явное заблуждение, то должно сказать, что это было заблуждение правдивое: эти люди дико безумствовали, но никого не вводили в заблуждение; про избу они так и говорили: *изба*, и место, просверленное в ее стене, справедливо называли *дырой*.

Но религия дыромоляев скоро испытала «эволюцию» и подверглась «трансформации». И в новом своем виде она сохранила прежнюю слабость религиозной мысли и узость философских интересов, прежний приземистый реализм, но утратила прежнюю правдивость: своя изба получила теперь название «царства Божия *на земле*», а дыра стала называться «новым евангелием», и, что всего хуже, различие между этим мнимым евангелием и настоящим, различие совершенно такое же, как между просверленною в бревне дырой и живым и целым деревом,— это существенное различие новые евангелисты всячески старались и замолчать и заговорить.

Я, конечно, не утверждаю прямой исторической или «генетической» связи между первоначальною сектой дыромоляев и проповедью мнимого царства Божия и мнимого евангелия. Это и не важно для моего простого намерения: наглядно показать существенное тождество двух «учений» — с тем нравственным различием, которое я отметил. А тождество здесь — в чистой отрицательности и бессодержательности обоих «мировоззрений». Хотя «интеллигентные» дыромоляи и называют себя не дыромоляями, а христианами и проповедь свою называют евангелием, но христианство без Христа — и евангелие, то есть *благая весть*, без того *блага*, о котором стоило бы возвещать, именно без действительного воскресения в полноту блаженной жизни,— есть такое же *пустое место*, как и обыкновенная дыра, просверленная в крестьянской избе. Обо всем этом можно было бы и не говорить, если бы над рационалистическою дырой не ставилось поддельного христианского флага, соблазняющего и сбивающего с толку множество малых сих. Когда люди, думающие и потихоньку утверждающие, что Христос *устарел, превзойден* или что его вовсе не было, что это — миф, выдуманный апостолом Павлом, вместе с тем упорно продолжают называть себя «истинными хри-

стианами» и проповедь своего пустого места прикрывать переиначенными евангельскими словами, тут уже равнодушие и снисходительное пренебрежение более не у места: ввиду заражения нравственной атмосферы систематическою ложью общественная совесть громко требует, чтобы дурное дело было названо своим настоящим именем. Истинная задача полемики здесь — *не опровержение мнимой религии, а обнаружение действительного обмана.*

Этот обман не имеет извинения. Между мною как автором трех сочинений, запрещенных духовною цензурою [3], и этими издателями многих заграничных книг, брошюр и листков не может быть серьезного вопроса о внешних препятствиях для полной откровенности по этим предметам. Остающиеся у нас ограничения религиозной свободы — одна из самых больших для меня сердечных болей, потому что я вижу и чувствую, насколько все эти внешние стеснения вредны и тягостны не только для тех, кто им подвергается, но главным образом для христианского дела в России, а следовательно, для русского народа, а следовательно, и для русского государства.

Но никакое внешнее положение не может помешать убежденному и добросовестному человеку высказать до конца свое убеждение. Нельзя это сделать дома — можно за границей, да и кто же более проповедников мнимого евангелия пользуется этою возможностью, когда дело идет о *прикладных* вопросах политики и религии? А по главному, принципиальному вопросу для воздержания от неискренности и фальши не нужно и за границу ехать, ведь никакая русская цензура не требует заявлять такие убеждения, которых не имеешь, притворяться верящим в то, во что не веришь, любящим и чтущим то, что презираешь и ненавидишь. Чтобы держать себя добросовестно по отношению к известному историческому Лицу и Его делу, от проповедников пустоты требовалось в России только одно: умалчивать об этом Лице, «игнорировать» Его. Но какая странность! Эти люди не хотят пользоваться по этому предмету ни свободой молчания у себя дома, ни свободой слова за границей. И здесь, и там они предпочитают наружно примыкать к Христову Евангелию; и здесь, и там они не хотят ни прямо — решительным словом, ни косвенно — красноречивым умолчанием — правдиво показать свое настоящее отношение к Основателю христианства, именно что Он им совсем чужд, ни на что не нужен и составляет для них только помеху.

С их точки зрения, то, что они проповедуют, *само по себе* понятно, желательно и спасительно для всякого. Их

«истина» держится сама на себе, и, если известное историческое лицо с нею согласно, тем лучше для него, но это никак еще не может дать ему значение высшего авторитета для них, особенно когда то же самое лицо говорило и делало много такого, что для них есть и «соблазн», и «безумие».

Если даже по немощи человеческой эти люди испытывают неодолимую потребность опереть свои убеждения кроме собственного «разума» на какой-нибудь исторический авторитет, то отчего бы им не поискать в истории *другого*, более для них подходящего? Да и есть такой давно готовый — основатель широко распространенной буддийской религии. Он ведь действительно проповедовал то, что им нужно: непротивление, бесстрастие, не-делание, трезвость и т. д., и ему удалось даже *без мученичества* «сделать блестящую карьеру» * для своей религии, священные книги буддистов действительно возвещают *пустоту*, и для полного их согласования с новою проповедью того же предмета потребовалось бы только детальное упрощение; напротив того, Священное Писание евреев и христиан наполнено и насквозь проникнуто положительным духовным содержанием, отрицающим и древнюю и новую пустоту, и, чтобы привязать ее проповедь к какому-нибудь евангельскому или пророческому изречению, необходимо всеми неправдами разорвать связь этого изречения и с целою книгой, и с ближайшим контекстом,— тогда как буддийские *сутты* дают сплошными массами подходящие поучения и легенды, и ничего нет в этих книгах по существу или по духу противного новой проповеди. Заменив для нее «галилейского раввина» отшельником из рода шакьев, мнимые христиане ничего действительного не потеряли бы, а выиграли бы нечто очень важное — по крайней мере на мой взгляд — возможность быть и при заблуждении добросовестно мыслящими и в некоторой мере последовательными. Но они этого не захотят...

Бессодержательность вероучения новой «религии» и ее логические противоречия слишком бросаются в глаза, и с этой стороны мне пришлось только (в третьем разговоре) представить краткий, но полный перечень положений, очевидно уничтожающих друг друга и едва ли прельщающих кого-нибудь вне такого отпетого типа, как мой *князь*. Но если бы мне удалось раскрыть чьи-нибудь глаза на другую сторону дела и дать почувствовать иной обманувшейся, но живой душе всю нравственную фальшь этого мертвящего

---

* Выражение — не мое.

учения в его совокупности — полемическая цель этой книжки была бы достигнута.

Впрочем, я глубоко убежден, что слово обличения неправды, до конца договоренное, если бы оно и совсем ни на кого сейчас же не произвело доброго действия, все-таки есть, сверх субъективного исполнения нравственного долга для говорящего, еще и духовно-ощутительная санитарная мера в жизни целого общества, существенно полезная ему и в настоящем, и для будущего.

С полемическою задачею этих диалогов связана у меня положительная: представить вопрос о борьбе против зла и о смысле истории с трех различных точек зрения, из которых одна, религиозно-бытовая, принадлежащая прошедшему, выступает особенно в первом разговоре, в речах *генерала*; другая, культурно-прогрессивная, господствующая в настоящее время, высказывается и защищается *политиком*, особенно во втором разговоре, и третья, безусловно-религиозная, которой еще предстоит проявить свое решающее значение в будущем, указана в третьем разговоре в рассуждениях г[-на] Z и в повести отца Пансофия. Хотя сам я окончательно стою на последней точке зрения, но признаю относительную правду и за двумя первыми и потому мог с одинаковым беспристрастием передавать противоположные рассуждения и заявления *политика* и *генерала*. Высшая безусловная истина не исключает и не отрицает предварительных условий своего проявления, а оправдывает, осмысливает и освящает их. Если с известной точки зрения всемирная история есть всемирный суд Божий — die Weltgeschichte ist das Weltgericht [4], то ведь в понятие такого суда входит долгая и сложная *тяжба* (процесс) между добрыми и злыми историческими силами, а эта тяжба для окончательного решения с одинаковою необходимостью предполагает и напряженную борьбу за существование между этими силами, и наибольшее их внутреннее, следовательно, мирное развитие в общей культурной среде. Поэтому и *генерал*, и *политик* перед светом высшей истины оба правы, и я совершенно искренно становился на точку зрения и того и другого. Безусловно неправо только само начало зла и лжи, а не такие способы борьбы с ним, как меч воина или перо дипломата: эти *орудия* должны оцениваться по своей действительной целесообразности в данных условиях, и каждый раз то из них лучше, которого приложение уместнее, то есть успешнее, служит добру. И св. Алексий, митрополит, когда мирно председательствовал за русских князей в Орде, и Сергий преподобный, когда благословил оружие Дмитрия Донского против той

же Орды, были одинаково служителями одного и того же добра — многочастного и многообразного.

Эти «разговоры» о зле, о военной и мирной борьбе с ним должны были закончиться определенным указанием на последнее, крайнее проявление зла в истории, представлением его краткого торжества и решительного падения. Первоначально этот предмет был мною изложен в той же разговорной форме, как и все предыдущее, и с такою же примесью шутки. Но дружеская критика убедила меня, что такой способ изложения здесь вдвойне неудобен: во-первых, потому, что требуемые диалогом перерывы и вставочные замечания мешают возбужденному интересу рассказа, а во-вторых, потому, что житейский, и в особенности шутливый, тон разговора не соответствует религиозному значению предмета. Найдя это справедливым, я изменил редакцию третьего разговора, вставив в него сплошное чтение «краткой повести об антихристе» из рукописи умершего монаха. Эта повесть (предварительно прочтенная мною публично) вызвала и в обществе, и в печати немало недоумений и перетолкований, главная причина которых очень проста: недостаточное знакомство у нас с показаниями Слова Божия и церковного предания об антихристе.

Внутреннее значение антихриста как религиозного самозванца, «хищением», а не духовным подвигом добывающего себе достоинства Сына Божия, связь его с лжепророком-тавматургом [5], обольщающим людей действительными и ложными чудесами, темное и специально греховное происхождение самого антихриста, действием злой силы приобретающего свое внешнее положение всемирного монарха, общий ход и конец его деятельности вместе с некоторыми частными чертами, характерными для него и для его лжепророка, например «сведение огня с неба», убиение двух свидетелей Христовых, выставление их тел на улицах Иерусалима и т. д.,— все это находится в Слове Божием и в древнейшем предании [6]. Для связи событий, а также для наглядности рассказа требовались подробности или основанные на исторических соображениях, или подсказанные воображением. Чертам последнего рода — каковы полуспиритические, полуфокуснические проделки всемирного мага с подземными голосами, с фейерверком и т. п.— я, разумеется, не придавал серьезного значения и, кажется, вправе был ждать от «критиков» своих такого же отношения к этому предмету. Что касается до другого, весьма существенного — характеристики трех

олицетворенных исповеданий на вселенском соборе,— она могла быть замечена и оценена лишь теми, кто не чужд церковной истории и жизни.

Данный в Откровении характер лжепророка и прямо указанное там назначение его — морочить людей в пользу антихриста [7]— требуют приписать ему всякие проделки колдовского и фокуснического свойства. Достоверно известно, dass sein Hauptwerk ein Feuerwerk sein wird [8]: «И творит знамения великие, так что и *огонь* заставляет нисходить с неба на землю перед лицом людей» (Апокал. XIII, 13). Магическая и механическая техника этого дела не может быть нам заранее известна, и можно только быть уверенным, что через два или три века она уйдет очень далеко от теперешней, а что́ именно при таком прогрессе возможно будет для такого чудодея,— об этом я не берусь судить. Некоторые конкретные черты и подробности моей повести допущены только в смысле наглядных пояснений к существенным и достоверным отношениям, чтобы не оставлять их голыми схемами.

Во всем том, что говорится у меня о панмонголизме [9] и азиатском нашествии на Европу, также следует различать существенное от подробностей. Но и самый главный факт здесь не имеет, конечно, той безусловной достоверности, какая принадлежит будущему явлению и судьбе антихриста и его лжепророка. В истории монгольско-европейских отношений ничто не взято прямо из Св. Писания, хотя многое имеет здесь достаточно точек опоры. В общем эта история есть ряд основанных на фактических данных соображений вероятности. Лично я думаю, что эта вероятность близка к достоверности, и не одному мне так кажется, а и другим, более важным лицам... Для связности повествования пришлось придать этим соображениям о грядущей монгольской грозе разные подробности, за которые я, разумеется, не стою и которыми старался не злоупотреблять. Важно для меня было реальнее определить предстоящее страшное столкновение двух миров — и тем самым наглядно пояснить настоятельную необходимость мира и искренней дружбы между европейскими нациями.

Если прекращение войны *вообще* я считаю невозможным раньше окончательной катастрофы, то в теснейшем сближении и мирном сотрудничестве всех *христианских* народов и государств я вижу не только возможный, но необходимый и нравственно обязательный путь спасения для христианского мира от поглощения его низшими стихиями.

Чтобы не удлинять и не осложнять своего рассказа, я выпустил из текста разговоров другое предвидение, о ко-

тором скажу здесь два слова. Мне кажется, что успех панмонголизма будет заранее облегчен тою упорною и изнурительною борьбою, которую некоторым европейским государствам придется выдержать против пробудившегося Ислама в Западной Азии, Северной и Средней Африке. Бо́льшую, чем обыкновенно думают, роль играет здесь тайная и неустанная деятельность религиозно-политического братства *Сенусси*, имеющего для движений современного мусульманства такое же руководящее значение, какое в движениях буддийского мира принадлежит тибетскому братству *Келанов* в Хлассе [10] с его индийскими, китайскими и японскими разветвлениями. Я далек от безусловной вражды к буддизму и тем более к исламу [11], но отводить глаза от существующего и грядущего положения дел — слишком много охотников и без меня *.

Историческим силам, царящим над массой человечества, еще предстоит столкнуться и перемешаться, прежде чем на этом раздирающем себя звере вырастет новая голова — всемирно-объединяющая власть антихриста, который «будет говорить громкие и высокие слова» [13] и набросит блестящий покров добра и правды на тайну крайнего беззакония в пору ее конечного проявления, чтобы — по слову Писания — даже и избранных, если возможно, соблазнить к великому отступлению [14]. Показать заранее эту обманчивую личину, под которой скрывается злая бездна, было моим высшим замыслом, когда я писал эту книжку.

К трем разговорам я прибавил ряд небольших статей, напечатанных в 1897 и 1898 гг. (в газете «Русь») [15]. Некоторые из этих статей принадлежат к наиболее удачному, что когда-либо мною написано. По содержанию же своему они дополняют и поясняют главные мысли трех разговоров.

В заключение я должен выразить сердечную признательность А. П. Саломону, исправившему и дополнившему мои представления о топографии современного Иерусалима, Н. А. Вельяминову, рассказавшему мне про виден-

* Кстати. Мне продолжают приписывать враждебно-обличительные сочинения против основательницы необуддизма, покойной Е. П. Блавацкой [11] Ввиду этого считаю нужным заявить, что я с нею никогда не встречался, никакими исследованиями и обличениями ее личности и производившихся ею явлений не занимался и ничего об этом никогда не печатал (что касается до «Теософского общества» и его учения, см. мою заметку в Словаре Венгерова и рецензию на книгу Блавацкой «Key to the secret doctrine» в «Русском обозрении» [12]).

ную им в 1877 г. башибузуцкую «кухню», и М. М. Бибикову, внимательно разобравшему рассказ генерала в первом разговоре и указавшему на ошибки по части военной техники, которые теперь мною и исправлены.

Разнообразные недостатки и в этом исправленном изложении достаточно мне чувствительны, но я не нашел возможным откладывать печатание этой книжки на неопределенные и необеспеченные сроки. Если мне дано будет время для новых трудов, то и для усовершенствования прежних. А нет — указание на предстоящий исторический исход нравственной борьбы сделано мною в достаточно ясных, хотя и кратких чертах, и я выпускаю теперь этот малый труд с благородным чувством исполненного нравственного долга.

Светлое Воскресение 1900 г. [16]

* *
*

В саду одной из тех вилл, что, теснясь у подножия Альп, глядятся в лазурную глубину Средиземного моря, случайно сошлись этою весною пятеро русских: старый боевой *генерал*; «муж совета», отдыхающий от теоретических и практических занятий государственными делами,— я буду называть его *политиком*; молодой *князь*, моралист и народник, издающий разные более или менее хорошие брошюры по нравственным и общественным вопросам; *дама* средних лет, любопытная ко всему человеческому, и еще один господин неопределенного возраста и общественного положения — назовем его г[-н] Z. Я безмолвно присутствовал при их беседах; некоторые показались мне занимательными, и я тогда же по свежей памяти записал их. Первый разговор начался в мое отсутствие по поводу какой-то газетной статьи или брошюры насчет того литературного похода против войны и военной службы, что по следам гр. Толстого ведется ныне баронессою Зуттнер и м-ром Стэдом [17] «Политик» на вопрос дамы, что́ он думает об этом движении, назвал его благонамеренным и полезным; генерал вдруг на это рассердился и стал злобно глумиться над теми тремя писателями, называя их истинными столпами государственной премудрости, путеводным созвездием на политическом небосклоне и даже тремя китами русской земли, на что политик заметил: ну и другие *рыбы* [18] найдутся. Это привело почему-то в восхищение г[-на] Z, который заставил, по его словам, обоих

противников единомысленно исповедать, что они действительно считают кита за рыбу, и даже будто бы дать сообща определение тому, что такое рыба, а именно: животное, принадлежащее частью к морскому ведомству, частью же к департаменту водяных сообщений. Думаю, впрочем, что это выдумал сам г[-н] Z. Как бы то ни было, мне не удалось восстановить как следует начало разговора. Сочинять из своей головы по образцу Платона и его подражателей я не решился и начал свою запись с тех слов генерала, которые я услышал, подходя к беседующим.

РАЗГОВОР ПЕРВЫЙ

Audiatur et *prima* pars [1].

Генерал *(взволнованный, говорит, вставая и снова садясь и с быстрыми жестами)*. Нет, позвольте! Скажите мне только одно: существует теперь или нет *христолюбивое и достославное российское воинство?* Да или нет?

Политик *(растянувшись на шезлонге, говорит тоном, напоминающим нечто среднее между беззаботными богами Эпикура, прусским полковником и Вольтером)*. Существует ли русская армия? Очевидно, существует. Разве вы слышали, что она упразднена?

Генерал. Ну, не притворяйтесь же! Вы отлично понимаете, что я не про это говорю. Я спрашиваю, имею ли я теперь право по-прежнему почитать существующую армию за достославное христолюбивое воинство, или это название уже более не годится и должно быть заменено другим?

Политик. Э... так вот вы о чем беспокоитесь! Ну, с этим вопросом вы не туда адресовались: обратитесь лучше в департамент герольдии — там ведь разными титулами заведуют.

Г[-н] Z *(говорит как будто с затаенною мыслью)*. А департамент герольдии на такой запрос генерала ответит, вероятно, что употребление прежних титулов законом не возбраняется. Разве последний принц Лузиньян не назывался беспрепятственно королем Кипрским, хотя он не то что Кипром управлять, а и вина-то кипрского пить не мог по своему телесному и имущественному состоянию? Так почему же и современной армии не титуловаться христолюбивым воинством?

Генерал. Титуловаться! Так белое и черное — титул? Сладкое и горькое — титул? Герой и подлец — титул?

Г[-н] Z. Да ведь я это не от себя, а от лица мужей, блюдущих законы.

Дама *(к политику)*. Зачем вы останавливаетесь на выражениях? Наверное, генерал хотел что-нибудь сказать своим «христолюбивым воинством».

Генерал. Благодарю вас. Я хотел и хочу сказать вот что. Спокон веков и до вчерашнего дня всякий военный человек — солдат или фельдмаршал, все равно — знал и чувствовал, что он служит делу важному и хорошему — не полезному *только* или нужному, как полезна, например, ассенизация или стирка белья, а в высоком смысле хорошему, благородному, почетному делу, которому всегда служили самые лучшие, первейшие люди, вожди народов, герои. Это наше дело всегда освящалось и возвеличивалось в церквах, прославлялось всеобщею молвою. И вот в одно прекрасное утро мы вдруг узнаем, что все это нам нужно забыть и что мы должны понимать себя и свое место на свете Божием в обратном смысле. Дело, которому мы служили и гордились, что служим, объявлено делом дурным и пагубным, оно противно, оказывается, Божьим заповедям и человеческим чувствам, оно есть ужаснейшее зло и бедствие, все народы должны против него соединиться, и его окончательное уничтожение есть только вопрос времени.

Князь. Неужели вы, однако, раньше не слыхали никаких голосов, осуждающих войну и военную службу как остаток древнего людоедства?

Генерал. Ну как не слыхать? И слыхал, и читал на разных языках! Но ведь все эти ваши голоса были для нашего брата — извините за откровенность — не из тучи гром: услышал и забыл. Ну а теперь дело совсем другого рода: мимо не пройдешь. Так вот я и спрашиваю, как нам теперь быть? Чем я, т[о] е[сть] всякий военный, должен себя почитать и как на самого себя смотреть: как на настоящего человека или как на изверга естества? Должен ли я себя уважать за свою посильную службу доброму и важному делу или ужасаться этого своего дела, каяться в нем и смиренно умолять всякого штатского простить мне мое профессиональное окаянство?

Политик. Что за фантастическая постановка вопроса! Как будто от вас стали требовать чего-то особенного. Новые требования обращены не к вам, а к дипломатам и другим «штатским», которые очень мало интересуются вашим «окаянством», как и вашею «христолюбивостью». А к вам, как прежде, так и теперь,— только одно требование: исполнять беспрекословно приказания начальства.

Генерал. Ну, так как вы не интересуетесь военным делом, то натурально и имеете о нем, по вашему выражению, «фантастическое» представление. Вы не знаете, как видно, и того, что в известных случаях приказание начальства только в том и состоит, чтобы не ждать и не спрашивать его приказаний.

Политик. А именно?

Генерал. А именно, представьте себе, например, что я волею начальства поставлен во главе целого военного округа. Значит, мне тем самым приказано всячески руководить вверенными мне войсками, поддерживать и укреплять в них известный образ мыслей, действовать в определенном направлении на их волю, настраивать на известный лад их чувства — одним словом, воспитывать их, так сказать, в смысле их назначения. Прекрасно. Для этой цели мне предоставлено, между прочим, отдавать по войскам моего округа общие приказы от моего имени и под моею личною ответственностью. Ну, так если бы я отнесся к высшему начальству с тем, чтобы оно диктовало мне мои приказы или хоть предписывало, в каком направлении мне их писать, так разве не получил бы я на это в первый раз «старого дурака», а во второй — чистой отставки? Это значит, что я сам должен действовать на свои войска в известном духе, который, предполагается, заранее и раз навсегда одобрен и утвержден высшим начальством, так что и спрашивать об этом было бы или глупостью, или дерзостью. А вот теперь-то этот самый «известный дух», который был в сущности один и тот же от Саргона и Ассурбанипала до Вильгельма II,— он-то вдруг и оказывается под сомнением. До вчерашнего дня я знал, что я должен поддерживать и укреплять в своих войсках не другой какой-нибудь, а именно *боевой* дух — готовность каждого солдата бить врагов и самому быть убитому, для чего непременно нужна полная уверенность в том, что война есть дело святое. И вот у этой-то уверенности отнимается ее основание, военное дело лишается своей, как это говорят по-ученому, «нравственно-религиозной санкции».

Политик. Это все ужасно преувеличено. Никакого такого радикального переворота во взглядах не замечается. С одной стороны, и прежде всегда все знали, что война есть зло и что, чем меньше ее, тем лучше, а с другой стороны, все серьезные люди и теперь понимают, что это есть такого рода зло, которого полное устранение в настоящее время еще невозможно. Значит, дело идет не об уничтожении войны, а об ее постепенном и, может быть, медленном введении в теснейшие границы. А принципиальный

взгляд на войну остается тот же, что и был всегда: неизбежное зло, бедствие, терпимое в крайних случаях.

Генерал. И только-то?

Политик. Только.

Генерал *(вскакивая с места)*. А что, вы в святцы заглядывали когда-нибудь?

Политик. То есть в календарь? Приходилось справляться, например, насчет именинниц и именинников.

Генерал. А заметили вы, какие там святые помещены?

Политик. Святые бывают разные.

Генерал. Но какого звания?

Политик. И звания разного, я думаю.

Генерал. Вот то-то и есть, что не очень разного.

Политик. Как? Неужели только одни военные?

Генерал. Не только, а наполовину.

Политик. Ну, опять какое преувеличение!

Генерал. Мы ведь не перепись им поголовную делаем для статистики. А я только утверждаю, что все святые собственно нашей русской церкви принадлежат лишь к двум классам: или монахи разных чинов, или князья, то есть по старине, значит, непременно военные, и никаких других святых у нас нет — разумею святых мужского пола. Или монах, или воин.

Дама. А юродивых вы забыли?

Генерал. Нисколько не забыл! Но юродивые — ведь это своего рода иррегулярные монахи. Что казаки для армии, то юродивые для монашества. А затем, если вы мне найдете между русскими святыми хоть одного белого священника, или купца, или дьяка, или приказного, или мещанина, или крестьянина — одним словом, какой бы то ни было профессии, кроме монахов и военных,— берите себе все то, что я в будущее воскресенье привезу из Монте-Карло.

Политик. Спасибо. Оставляю вам ваши сокровища и вашу половину святцев, а то и все целиком. Но только объясните мне, пожалуйста, что же, собственно, вы хотели вывести из вашего открытия или наблюдения? Неужели то, что одни монахи и военные могут быть нравственными образцами?

Генерал. Не совсем угадали. Я сам знал высокодобродетельных людей и между белыми священниками, и между банкирами, и между чиновниками, и между крестьянами, а самое добродетельное существо, которое я могу припомнить, была нянюшка у одного из моих знакомых. Но мы ведь не об этом. Я к тому о святых сказал, что каким бы

образом могло туда попасть столько воинов наряду с монахами и предпочтительно перед всеми мирными, гражданскими профессиями, если бы всегда смотрели на военное дело как на терпимое зло вроде питейной торговли или чего-нибудь еще худшего? Ясно, что христианские народы, по мысли которых святцы-то делались (ведь не у одних русских так, а приблизительно то же и у других), не только уважали, но еще *особенно* уважали военное звание и изо всех мирских профессий только одну военную считали воспитывающею, так сказать, своих лучших представителей для святости. Вот этот-то взгляд и несовместим с теперешним походом против войны.

Политик. Да я разве говорил, что нет *никакой* перемены? Некоторая желательная перемена происходит несомненно. Религиозный ореол, который окружал войны и военных в глазах толпы, теперь снимается — это так. Но ведь к этому дело шло уже давно. И кого же это практически-то задевает? Разве духовенство, так как изготовление *ауреолов* [2] в его ведомстве. Ну, придется кой-что почистить с этой стороны. Чего нельзя похерить, истолкуют в смысле иносказательном, а прочее подвергнут благоумолчанию и благозабвению.

Князь. Да уж и начались благоприспособления. Я для своих изданий слежу за нашей духовной литературой. Так уж в двух журналах имел удовольствие прочесть, что христианство безусловно осуждает войну.

Генерал. Не может быть!

Князь. Я и сам глазам не верил. Могу показать.

Политик *(к генералу)*. Вот видите! Ну а для вас-то тут какая забота? Вы ведь люди дела, а не благоглаголания. Профессиональное самолюбие, что ли, и тщеславие? Так ведь это нехорошо. А практически, повторяю, все для вас остается по-прежнему. Хотя система милитаризма, от которой вот уж тридцать лет никому вздохнуть нельзя, должна теперь исчезнуть, но войска в известных размерах остаются; и поскольку они будут допущены, т[о] е[сть] признаны необходимыми, от них будут требоваться те же самые боевые качества, что и прежде.

Генерал. Да, уж вы мастера просить молока от мертвого быка! Кто же вам даст эти требуемые боевые качества, когда первое боевое качество, без которого все другие ни к чему, состоит в бодрости духа, а она держится на вере в святость своего дела. Ну, а как же это может статься, если будет признано, что война есть злодейство и губительство, лишь по неизбежности терпимое в крайних случаях?

Политик. Но ведь от военных такого признания вовсе и не требуется. Пусть считают себя первыми людьми в свете, какое кому до этого дело? Ведь уж вам объясняли, что принцу Лузиньяну позволено признавать себя королем Кипрским, лишь бы он у нас денег на кипрское вино не просил. Не покушайтесь только на наш карман больше, чем следует, а затем будьте в своих глазах солью земли и красою человечества — кто вам мешает?

Генерал. «Будьте в своих глазах»! Да что мы, на луне, что ли, разговариваем? В торричеллиевой пустоте [3], что ли, вы будете держать военных людей, чтоб до них не доходили никакие посторонние влияния? И это при всеобщей-то воинской повинности, при краткосрочной-то службе, при дешевых-то газетах! Нет, дело уж слишком ясно. Раз военная служба стала вынужденною повинностью для всех и каждого и раз во всем обществе, начиная с представителей государства, как вот вы, например, устанавливается новый, отрицательный взгляд на военное дело, этот взгляд непременно уж будет усвоен и самими военными. Если на военную службу все, начиная с начальства, станут смотреть как на неизбежное *покуда* зло, то, во-первых, никто не станет добровольно избирать военную профессию на всю жизнь, кроме разве какого-нибудь отребья природы, которому больше деваться некуда; а во-вторых, все те, кому поневоле придется нести временную военную повинность, будут нести ее с теми чувствами, с которыми каторжники, прикованные к своей тачке, несут свои цепи. Извольте при этом говорить о боевых качествах и о военном духе!

Г [- н] Z. Я всегда был уверен, что после введения всеобщей воинской повинности упразднение войск, а затем и отдельных государств есть только вопрос времени, и времени, не слишком уже отдаленного при теперешнем ускоренном ходе истории.

Генерал. Может быть, вы правы.

Князь. А я даже полагаю, что вы *наверное* правы, хотя это мне до сих пор не приходило в голову в таком виде. Но ведь это превосходно! Подумайте только: милитаризм порождает как свое крайнее выражение систему всеобщей воинской повинности, и вот благодаря именно этому гибнет не только новейший милитаризм, но и все древние основы военного строя. Чудесно.

Дама. У князя даже лицо повеселело. Это хорошо. А то ходил все такой угрюмый — совсем не подобает «истинному христианину».

Князь. Да уж слишком много грустного кругом;

одна вот только радость остается: мысль о неизбежном торжестве разума наперекор всему.

Г[-н] Z. Что милитаризм в Европе и в России съедает самого себя — это несомненно. А какие отсюда произойдут радости и торжества — это еще увидим.

Князь. Как? Вы сомневаетесь в том, что война и военщина — *безусловное* и *крайнее зло*, от которого человечество должно *непременно* и *сейчас же* избавиться? Вы сомневаетесь, что полное и немедленное уничтожение этого людоедства было бы *во всяком случае* торжеством разума и добра?

Г[-н] Z. Да, я совершенно уверен в *противном*.

Князь. То есть это в чем же?

Г[-н] Z. Да в том, что война *не* есть безусловное зло и что мир не есть безусловное добро, или, говоря проще, что возможна и бывает *хорошая война*, возможен и бывает *дурной мир*.

Князь. А! Теперь я вижу разницу между вашим взглядом и взглядом генерала: он ведь думает, что война всегда хорошее дело, а мир — всегда дурное.

Генерал. Ну, нет! И я отлично понимаю, что война может быть иногда очень плохим делом, именно когда нас бьют, как, например, под Нарвой или Аустерлицем, и мир может быть прекрасным делом, как, например, мир Ништадтский или Кучук-Кайнарджийский [4].

Дама. Это, кажется, варьянт знаменитого изречения того кафра или готтентота, который говорил миссионеру, что он отлично понимает разницу между добром и злом: добро — это когда я уведу чужих жен и коров, а зло — когда у меня уведут моих [5].

Генерал. Да ведь это мы с африканцем-то вашим только сострили: он нечаянно, а я нарочно. А вот теперь хотелось бы послушать, как умные люди вопрос о войне с нравственной точки зрения обсуждать будут.

Политик. Ах! Лишь бы только наши «умные люди» не примешали какой-нибудь схоластики и метафизики к такому ясному, исторически обусловленному вопросу.

Князь. Ясному с какой точки зрения?

Политик. Моя точка зрения — обыкновенная, европейская, которую, впрочем, теперь и в других частях света усвояют понемногу люди образованные.

Князь. А сущность ее, конечно, в том, чтобы признавать все относительным и не допускать безусловной разницы между должным и недолжным, хорошим и дурным. Не так ли?

Г[-н] Z. Виноват. Это пререкание для нашего вопроса,

пожалуй, бесполезно. Я вот, например, вполне признаю безусловную противоположность между нравственным добром и злом, но вместе с тем мне совершенно ясно, что война и мир сюда не подходят, что окрасить войну сплошь одною черною краскою, а мир — одною белою никак невозможно.

Князь. Но ведь это же внутреннее противоречие! Если то, что само по себе дурно, например убийство, может быть хорошо в известных случаях, когда вам угодно называть его войною, то куда же денется безусловное-то различие добра и зла?

Г[-н] Z. Как это просто: «Всякое убийство есть безусловное зло; война есть убийство; следовательно, война есть безусловное зло». Силлогизм — первый сорт. Только вы забыли, что обе ваши посылки, и большая и малая, еще должны быть доказаны, а следовательно, и заключение еще висит пока на воздухе.

Политик. Ну разве я не говорил, что мы попадем в схоластику?

Дама. Да про что, собственно, они толкуют?

Политик. Про какие-то большие и малые посылки.

Г[-н] Z. Простите! Мы сейчас к делу подойдем. Так вы утверждаете, что во всяком случае убить, то есть отнять жизнь у другого, есть безусловное зло?

Князь. Без сомнения.

Г[-н] Z. Ну а быть убитым — безусловное это зло или нет?

Князь. По-готтентотски — разумеется, да. Но ведь мы говорили про нравственное зло, а оно может заключаться лишь в собственных действиях разумного существа, которые от него самого зависят, а не в том, что с ним случается помимо его воли. Значит, быть убитым — все равно как умереть от холеры или от инфлуэнцы, не только не есть безусловное зло, но даже вовсе не есть зло. Этому нас еще Сократ и стоики научили.

Г[-н] Z. Ну, за людей столь древних я не берусь отвечать. А ваша-то вот безусловность при нравственной оценке убийства как будто хромает: ведь, по-вашему, выходит, что безусловное зло состоит в причинении другому чего-то такого, что вовсе не есть зло. Воля ваша, а тут что-то хромает. Однако мы эту хромоту бросим, а то, пожалуй, в самом деле в схоластику залезем. Итак, при убийстве зло состоит не в физическом факте лишения жизни, а в нравственной причине этого факта, именно в злой воле убивающего. Так ведь?

Князь. Ну конечно. Да ведь без этой злой воли и убий-

ства не бывает, а бывает или несчастье, или неосторожность.

Г [- н] Z. Это ясно, когда воли убивать вовсе не было, например при неудачной операции. Но ведь можно представить и другого рода положение, когда воля хотя и не имеет своей прямою целью лишить жизни человека, однако заранее соглашается на это как на крайнюю необходимость,— будет ли и такое убийство безусловным злом, по-вашему?

Князь. Да, конечно, будет, раз воля согласилась на убийство.

Г [- н] Z. А разве не бывает так, что воля, хотя и согласна на убийство, не есть, однако, *злая* воля и, следовательно, убийство не может здесь быть безусловным злом даже с этой субъективной стороны?

Князь. Ну, это уже совсем что-то непонятное... А! Впрочем, догадываюсь: вы разумеете тот знаменитый случай, когда в пустынном месте какой-нибудь отец видит разъяренного мерзавца, который бросается на его невинную (для большего эффекта прибавляют еще малолетнюю) дочь, чтобы совершить над нею гнусное злодеяние, и вот несчастный отец, не имея возможности иначе защитить ее, убивает обидчика. Тысячу раз слыхал этот аргумент!

Г [- н] Z. Замечательно, однако, не то, что вы тысячу раз его слыхали, а то, что никто ни одного раза не слыхал от ваших единомышленников дельного или хоть сколько-нибудь благовидного возражения на этот простой аргумент.

Князь. Да на что же тут возражать?

Г [- н] Z. Вот, вот! Ну, если не хотите в форме возражения, то докажите каким-нибудь прямым и положительным образом, что во всех случаях без исключения, следовательно, и в том, о котором у нас речь, воздержаться от сопротивления злу силою, безусловно, лучше, нежели употребить насилие с риском убить злого и вредного человека.

Князь. Да какое же тут может быть *особое* доказательство для единичного случая? Раз вы признали, что вообще убийство есть в нравственном смысле зло, то ясно, что и во всяком единичном случае оно будет также зло.

Дама. Ну, это слабо.

Г [- н] Z. Это даже очень слабо, князь. Ведь о том, что *вообще* лучше не убивать, чем убивать,— об этом нет спора, в этом все согласны. А вопрос именно только об единичных случаях. Спрашивается: есть ли общее или общепризнанное правило *не убивать* — действительно *безусловное* и,

следовательно, не допускающее *никакого* исключения, ни в каком единичном случае и ни при каких обстоятельствах, или же оно допускает хоть одно исключение и, следовательно, уже не есть безусловное?

Князь. Нет, я не согласен на такую формальную постановку вопроса. И к чему это? Положим, я допущу, что в вашем исключительном случае, нарочно выдуманном для спора...

Дама *(укоризненно)*. Ай-ай!

Генерал *(иронически)*. О-го-го!

Князь *(не обращая внимания)*. Допустим, что в вашем выдуманном случае убить лучше, чем не убивать,— в самом деле я этого, конечно, не допускаю, но положим, что вы тут правы; положим даже, что ваш случай не выдуманный, а действительный, но, как и вы согласитесь, совершенно редкий, исключительный. А ведь у нас дело идет о войне — явлении общем, всемирном; и не станете же вы утверждать, что Наполеон, или Мольтке, или Скобелев находились в положении сколько-нибудь похожем на положение отца, принужденного защищать от покушений изверга невинность своей малолетней дочери?

Дама. Вот это лучше прежнего. Bravo, mon prince!

Г[-н] Z. Действительно, ловкий скачок от неприятного вопроса. Но не позволите ли вы мне, однако, установить между этими двумя явлениями — единичным убийством и войною — их логическую, а вместе и историческую связь. А для этого сначала опять возьмем наш пример, но только без тех частностей, которые как будто усиливают, а на самом деле ослабляют его значение. Не нужно тут ни отца, ни малолетней дочери, так как при них вопрос сейчас же теряет свое чисто этическое свойство, из области разумно-нравственного сознания переносится на почву натуральных нравственных чувств: родительская любовь, конечно, заставит этого отца убить злодея на месте, не останавливаясь на обсуждении вопроса, должен ли он и имеет ли право это сделать в смысле высшего нравственного начала. Итак, возьмем не отца, а бездетного моралиста, на глазах которого чужое и незнакомое ему слабое существо подвергается неистовому нападению дюжего злодея. Что же, по-вашему, этот моралист должен, скрестя руки, проповедовать добродетель в то время, как осатаневший зверь будет терзать свою жертву? Этот моралист, по-вашему, не почувствует в себе нравственного побуждения остановить зверя силою, хотя бы и с возможностью и даже вероятностью убить его? И если он вместо того допустит злодеянию совершиться под аккомпанемент его хороших слов,

что же, по-вашему, совесть не будет упрекать его и не будет ему стыдно до отвращения к самому себе?

Князь. Может быть, все, что вы говорите, будет ощущаться моралистом, не верящим в действительность нравственного порядка или забывшим, что Бог не в силе, а в правде.

Дама. И это очень хорошо сказано. Ну, что-то вы теперь ответите?

Г[-н] Z. Я отвечу, что желал бы, чтобы это было сказано еще лучше, а именно прямее, проще и ближе к делу. Вы ведь хотели сказать, что моралист, действительно верящий в правду Божию, должен, не останавливая злодея силою, обратиться к Богу с молитвою, чтобы злое дело не совершилось: или через чудо нравственное — внезапное обращение злодея на путь истинный, или чрез чудо физическое — внезапный паралич, что ли...

Дама. Можно и без паралича: разбойник может быть чем-нибудь испуган или вообще как-нибудь отвлечен от своего замысла.

Г[-н] Z. Ну, это-то все равно, потому что чудо ведь не в самом происшествии, а в целесообразной связи этого происшествия, будь то телесный паралич или душевное какое-нибудь волнение, с молитвою и ее нравственным предметом. Во всяком случае предлагаемый князем способ помешать злому делу сводится все-таки к молитве о чуде.

Князь. Ну... то есть... почему же к молитве... и к чуду?

Г[-н] Z. А то к чему же?

Князь. Но раз я верю, что мир управляется добрым и разумным началом жизни, я верю и тому, что в мире может происходить только то, что согласно с этим, то есть с волею Божией.

Г[-н] Z. Виноват! Вам сколько лет?

Князь. Что значит этот вопрос?

Г[-н] Z. Ничего обидного, уверяю вас. Лет тридцать-то будет?

Князь. Ну, побольше будет.

Г[-н] Z. Так вам, наверное, приходилось видать, а не видать, так слыхать, а не слыхать, так читать в газетах, что злые-то или безнравственные дела совершаются все-таки на сем свете.

Князь. Ну?

Г[-н] Z. Ну так как же? Значит, «нравственный порядок», или правда, или воля Божия, очевидно, сами собою в мире не осуществляются...

Политик. Вот наконец на дело похоже. Если зло су-

ществует, то значит, боги или не могут, или не хотят ему помешать, а в обоих случаях богов, как всемогущих и благих сил, вовсе нет. Старо, но верно.

Дама. Ах, что это вы!

Генерал. Вот ведь до чего договорились. «Пофилософствуй, ум вскружится!»

Князь. Ну, это плохая философия! Как будто Божья воля связана с какими-нибудь нашими представлениями о добре и зле!

Г[-н] Z. *С какими-нибудь* представлениями не связана, но с истинным понятием добра связана теснейшим образом. Иначе если добро и зло вообще безразличны для божества,то вы сами себя опровергли окончательно.

Князь. Почему это?

Г[-н] Z. Да ведь если, по-вашему, для божества все равно, что сильный мерзавец под влиянием зверской страсти истребляет слабое существо, то ведь и подавно божество ничего не может иметь против того, чтобы под влиянием сострадания кто-нибудь из нас истребил мерзавца. Ведь не станете же вы защищать такую нелепость, что только убийство слабого и безобидного существа *не* есть зло перед Богом, а убийство сильного и злого зверя *есть* зло.

Князь. Это вам кажется нелепостью, потому что вы не туда смотрите, куда следует: нравственно важно не то, кто убит, а то, кто убивает. Ведь вот вы сами назвали злодея зверем, то есть существом без разума и совести,— какое же может быть нравственное зло в его действиях?

Дама. Ай-ай! Да разве тут про зверя в буквальном смысле? Это все равно как если бы я сказала своей дочери: «Какие ты говоришь глупости, ангел мой!», а вы бы стали на меня кричать: «Что с вами? Разве ангелы могут говорить глупости?» Ай-ай, какой плохой спор!

Князь. Извините, я отлично понимаю, что злодей назван зверем метафорически и что у этого зверя нет хвоста и копыт; но ясно, что про неразумность и бессовестность здесь говорится в буквальном смысле: не может же человек с разумом и совестью совершать такие дела!

Г[-н] Z. Новая игра словами! Конечно, человек, поступающий по-зверски, теряет разум и совесть в том смысле, что перестает слушаться их голоса; но чтобы разум и совесть вовсе в нем не говорили,— это еще вам нужно доказать, а пока я продолжаю думать, что зверский человек отличается от нас с вами не отсутствием разума и совести, а только своей решимостью действовать им наперекор, по прихотям своего зверя. А зверь такой же точно и в нас

сидит, только мы его обыкновенно на цепи держим, ну а тот человек, значит, спустил его с цепи и сам тянется за его хвостом; а цепь-то и у него есть, только без употребления.

Князь. Вот именно. А если князь с вами не согласен, бейте его скорее его собственным прикладом! Да ведь если злодей есть только зверь без разума и совести, так ведь убить его все равно что убить волка или тигра, бросившихся на человека,— это, кажется, и Обществом покровительства животных еще не запрещено.

Князь. Но вы опять забываете, что, каково бы ни было состояние этого человека — полная ли атрофия разума и совести или сознательная безнравственность, если такая возможна, дело ведь не в нем, а в вас самих: у вас-то разум и совесть не атрофированы, и притом вы не хотите сознательно нарушать их требования,— ну так вы и не убьете этого человека, каков бы он ни был.

Г[-н] Z. Конечно, не убил бы, если бы разум и совесть мне это безусловно запрещали. Но представьте себе, что разум и совесть говорят мне совсем другое, и, кажется, более разумное и добросовестное.

Князь. Это любопытно. Послушаем.

Г[-н] Z. И прежде всего разум и совесть умеют считать по крайней мере до трех...

Генерал. Ну-тка, ну-тка!

Г[-н] Z. А потому разум и совесть, если не хотят фальшивить, не станут говорить мне *два*, когда на деле — *три*...

Генерал *(в нетерпении)*. Ну-ну!

Князь. Ничего не понимаю.

Г[-н] Z. Да ведь, по-вашему, разум и совесть говорят мне только обо мне самом да о злодее, и все дело, по-вашему, в том, чтобы я его как-нибудь пальцем не тронул. Ну а ведь по правде-то тут есть и третье лицо, и, кажется, самое главное,— жертва злого насилия, требующая моей помощи. Ее-то вы всегда забываете, ну а совесть-то говорит и о ней, и о ней прежде всего, и воля Божия тут в том, чтобы я спас эту жертву, по возможности щадя злодея; но ей-то я помочь должен во что бы то ни стало и во всяком случае: если можно, то увещаниями, если нет, то силой, ну а если у меня руки связаны, *тогда* только тем крайним способом — крайним *сверху*,— который вы преждевременно указали и так легко бросили, именно молитвою, то есть тем высшим напряжением доброй воли, что, я уверен, действительно творит чудеса, когда это нужно. Но какой из этих способов помощи нужно употребить, это зависит от внутренних и внешних условий происшествия, а безу-

словно здесь только одно: я должен помочь тем, кого обижают. Вот что говорит моя совесть.

Генерал. Прорван центр, ура!

Князь. Ну, я от такой широкой совести отошел. Моя говорит в этом случае определеннее и короче: *не убий!* — вот и все. А впрочем, я и теперь не вижу, чтобы мы сколько-нибудь подвинулись в нашем споре. Если бы я опять согласился с вами, что в том положении, которое вы выставляете, *всякий*, даже нравственно развитой и вполне добросовестный человек, мог бы под влиянием сострадания и не имея достаточно времени, чтобы дать себе ясный отчет о нравственном качестве своего поступка, мог бы допустить себя до убийства,— то что же опять-таки отсюда следует для главного-то нашего вопроса? Разве, повторяю, Тамерлан, или Александр Македонский, или лорд Кичинер убивали и заставляли убивать людей для защиты слабых существ от покушавшихся на них злодеев?

Г[-н] Z. Хотя сопоставление Тамерлана с Александром Македонским есть плохое предвещание для наших исторических вопросов, но так как вы вот уже второй раз нетерпеливо переходите в эту область, то позвольте мне сделать историческую ссылку, которая действительно поможет нам связать вопрос о личной защите с вопросом о защите государственной. Дело было в двенадцатом столетии, в Киеве. Удельные князья, уже тогда, по-видимому, державшиеся ваших взглядов на войну и полагавшие, что ссориться и драться можно только «chez soi» [6], не соглашались идти в поход против половцев, говоря, что им жалко подвергать людей бедствиям войны. На это великий князь Владимир Мономах держал такую речь: «Вы жалеете смердов, а о том не подумаете, что вот придет весна, выедет смерд в поле...» [7]

Дама. Пожалуйста, без дурных слов!

Г[-н] Z. Да ведь это из летописи.

Дама. А вы ее все равно наизусть не помните, так говорите своими словами. А то выходит как-то глупо: «придет весна» — ждешь: «зацветут цветы, запоют соловьи», и вдруг какой-то «смерд»!

Г[-н] Z. Ну, хорошо. «Придет весна, выедет крестьянин в поле с конем, землю пахать. Приедет половчин, крестьянина убьет, коня уведет; наедут потом половцы большою толпой, всех крестьян перебьют, жен с детьми в полон заберут, скот угонят, село выжгут. Что же вы в этом-то людей не жалеете? Я их жалею, для того и зову вас на половцев». На этот раз пристыженные князья послушались, и земля отдохнула при Владимире Мономахе.

Ну а потом они вернулись к своему миролюбию, избегавшему внешних войн, чтобы на досуге дома безобразничать, и кончилось для России монгольским игом, а для собственных потомков этих князей — тем угощением, которое поднесла им история в лице Ивана Четвертого.

Князь. Ничего не понимаю! То вы мне рассказываете такое происшествие, которое никогда ни с кем из нас не случалось и, наверное, не случится, то поминаете какого-то Владимира Мономаха, которого, может быть, вовсе не существовало и до которого нам, во всяком случае, нет никакого дела...

Дама. Parlez pour vous, monsieur! [8]

Г[-н] Z. Да вы, князь, из Рюриковичей?

Князь. Говорят; так что же, по-вашему, не интересоваться ли мне Рюриком, Синеусом и Трувором?

Дама. По-моему, не знать своих предков — это все равно как маленькие дети, которые думают, что их в огороде под капустой нашли.

Князь. Ну а как же быть тем несчастным, у которых нет предков?

Г[-н] Z. Есть у всякого по крайней мере два великих предка, оставивших в общее пользование свои подробные и очень поучительные записки: отечественную и всемирную историю.

Князь. Но не могут ли эти записки решать для нас вопрос о том, как нам *теперь* быть, что мы должны *теперь* делать! Пусть Владимир Мономах существовал действительно, а не в воображении только какого-нибудь мниха Лаврентия или Ипатия; пусть даже он был превосходнейшим человеком и искренне жалел «смердов». В таком случае он был прав, что воевал с половцами, потому что в те дикие времена нравственное сознание еще не возвысилось над грубым византийским пониманием христианства и позволяло ради кажущегося добра убивать людей. Но как же нам-то это делать, раз мы поняли, что так как убийство есть зло, противное воле Божией, запрещенное издревле заповедью Божиею, то оно ни под каким видом и ни под каким именем не может быть нам позволительно и не может перестать быть злом, когда вместо одного человека убиваются под названием войны тысячи людей. Это есть прежде всего вопрос личной совести.

Генерал. Ну, если дело в личной совести, так позвольте вам доложить вот что. Я человек в нравственном смысле — как и в других, конечно,— совсем средний, не черный, не белый, а серый. Ни особенной добродетели, ни особенного злодейства не проявлял. И в добрых-то делах

всегда есть загвоздка: никак не скажешь наверно, по совести, что тут в тебе действует, настоящее ли добро или только слабость душевная, привычка житейская, а иной раз и тщеславие. Да и мелко все это. Во всей моей жизни был только один случай, который и мелким назвать нельзя, а главное, я наверное знаю, что тут уже никаких сомнительных побуждений у меня не было, а владела мною только одна добрая сила. Единственный раз в жизни испытал я полное нравственное удовлетворение и даже в некотором роде экстаз, так что и действовал я тут без всяких размышлений и колебаний. И осталось это доброе дело до сих пор, да, конечно, и навеки останется, самым лучшим, самым чистым моим воспоминанием. Ну-с, и было это мое единственное доброе дело — убийством, и убийством немалым, ибо убил я тогда в какие-нибудь четверть часа гораздо более тысячи человек...

Дама. Quelles blagues! [9] А я думала, что вы — серьезно.

Генерал. Да, совершенно серьезно: могу свидетелей представить. Ведь не руками я убивал, не моими грешными руками, а из шести чистых, непорочных стальных орудий, самою добродетельною, благотворною картечью.

Дама. Так в чем же тут добро?

Генерал. Ну конечно, хоть я не только военный, а по-нынешнему и «милитарист», но не стану же я называть добрым делом простое истребление тысячи обыкновенных людей, будь они немцы или венгерцы, англичане или турки. А тут было дело совсем особенное. Я и теперь не могу равнодушно рассказывать, так оно мне всю душу выворотило.

Дама. Ну, рассказывайте скорей!

Генерал. Так как я об орудиях упомянул, то вы, конечно, догадались, что было это в последнюю турецкую войну [10]. Я был при кавказской армии. После 3-го октября...

Дама. Что такое 3-е октября?

Генерал. А это было сражение на Аладжинских высотах, когда мы в первый раз «непобедимому» Гази-Мухтар-паше все бока обломали...[11] Так после 3-го октября мы сразу продвинулись в эту азиатчину. Я был на левом фланге и командовал передовым разведочным отрядом. Были у меня нижегородские драгуны, три сотни кубанцев и батарея конной артиллерии.— Страна невеселая — еще в горах ничего, красиво, а внизу только и видишь, что пустые, выжженные села да потоптанные поля. Вот раз —

28 октября это было — спускаемся мы в долину, и на карте значится, что большое армянское село. Ну конечно, села никакого, а было действительно порядочное, и еще недавно: дым виден за много верст. А я свой отряд стянул, потому что, по слухам, можно было наткнуться на сильную кавалерийскую часть. Я ехал с драгунами, казаки впереди. Только вблизи села дорога поворот делает. Смотрю, казаки подъехали и остановились как вкопанные — не двигаются. Я поскакал вперед; прежде чем увидел, по смраду жареного мяса догадался: башибузуки свою кухню оставили. Огромный обоз с беглыми армянами не успел спастись, тут они его захватили и хозяйничали. Под телегами огонь развели, а армян, того головой, того ногами, того спиной или животом привязавши к телеге, на огонь свесили и потихоньку поджаривали. Женщины с отрезанными грудями, животы вспороты. Уже всех подробностей рассказывать не стану. Только одно вот и теперь у меня в глазах стоит. Женщина навзничь на земле за шею и плечи к тележной оси привязана, чтобы не могла головы повернуть,— лежит не обожженная и не ободранная, а только с искривленным лицом — явно от ужаса померла,— а перед нею высокий шест в землю вбит, и на нем младенец голый привязан — ее сын, наверное,— весь почерневший и с выкатившимися глазами, а подле и решетка с потухшими углями валяется. Тут на меня сначала какая-то тоска смертельная нашла, на мир Божий смотреть противно, и действую как будто машинально. Скомандовал рысью вперед, въехали мы в сожженное село — чисто, ни кола ни двора. Вдруг, видим, из сухого колодца чучело какое-то карабкается... Вылез, замазанный, ободранный, упал на землю ничком, причитает что-то по-армянски. Подняли его, расспросили: оказался армянин из другого села; малый толковый. Был по торговым делам в этом селе, когда жители собрались бежать. Только что они тронулись, как нагрянули башибузуки [12],— множество, говорит, сорок тысяч. Ну, ему, конечно, не до счету было. Притаился в колодце. Слышал вопли, да и так знал, чем кончилось. Потом, слышит, башибузуки вернулись и на другую дорогу переехали. Это они, говорит, наверное, в наше село идут и с нашими то же делать будут. Ревет, руки ломает.

Тут со мною вдруг какое-то просветление сделалось. Сердце будто растаяло, и мир Божий точно мне опять улыбнулся. Спрашиваю армянина, давно ли черти отсюда ушли? По его соображению — часа три.

— А много ли до вашего села конного пути?

— Пять часов с лишком.

— Ну, в два часа никак не догонишь. Ах ты, Господи! А другая-то дорога к вам есть, короче?

— Есть, есть.— А сам весь встрепенулся.— Есть дорога через ущелья. Совсем короткая. Немногие и знают ее.

— Конному пройти можно?

— Можно.

— А орудиям?

— Трудно будет. А можно.

Велел я дать армянину лошадь, и со всем отрядом — за ним в ущелье. Как уж мы там в горах карабкались — я и не заметил хорошенько. Опять машинальность нашла; но только в душе легкость какая-то, точно на крыльях лечу, и уверенность полная: знаю, *что́* нужно делать, и чувствую, что *будет* сделано.

Стали мы выходить из последнего ущелья, после которого наша дорога на большую переходила,— вижу, армянин скачет назад, машет руками: тут, мол, они! Подъехал я к передовому разъезду, навел трубку: точно — конницы видимо-невидимо; ну, не сорок тысяч, конечно, а тысячи три-четыре будет, если не все пять. Увидали чертовы дети казаков — поворотили нам навстречу — мы-то им в левый фланг из ущелья выходили. Стали из ружей палить в казаков. Ведь так и жарят, азиатские чудища, из европейских ружей, точно люди! То там, то тут казак с лошади свалится. Старший из сотенных командиров подъезжает ко мне:

— Прикажите атаковать, ваше превосходительство! Что ж они, анафемы, нас, как перепелок, подстреливать будут, пока орудия-то устанавливают. Мы их и сами разнесем.

— Потерпите, голубчики, еще чуточку, говорю. Разогнать-то, говорю, вы их разгоните, а какая ж в том сладость? Мне Бог велит прикончить их, а не разгонять.

Ну, двум сотенным командирам приказал, наступая врассыпную, начать с чертями перестрелку, а потом, ввязавшись в дело, отходить на орудия. Одну сотню оставил маскировать орудия, а нижегородцев поставил уступами влево от батареи. Сам весь дрожу от нетерпения. И младенец-то жареный с выкаченными глазами передо мной, и казаки-то падают. Ах ты, Господи!

Дама. Как же кончилось?

Генерал. А кончилось по самому хорошему, без промаха! Ввязались казаки в перестрелку и сейчас же стали отходить назад с гиком. Чертово племя за ними — раззадорились, уж и стрелять перестали, скачут всей оравой

прямо на нас. Подскакали казаки к своим саженей на двести и рассыпались горохом кто куда. Ну, вижу, пришел час воли Божией. Сотня, раздайся! Раздвинулось мое прикрытие пополам — направо-налево — все готово, Господи благослови! Приказал пальбу батарее.

И благословил же Господь все мои шесть зарядов. Такого дьявольского визга я отродясь не слыхивал. Не успели они опомниться — второй залп картечи. Смотрю, вся орда назад шарахнулась. Третий — вдогонку. Такая тут кутерьма поднялась, точно как в муравейник несколько зажженных спичек бросить. Заметались во все стороны, давят друг друга. Тут мы с казаками и драгунами с левого фланга ударили и пошли крошить как капусту. Немного их ускакало — которые от картечи увернулись, на шашки попали. Смотрю, иные уж и ружья бросают, с лошадей соскакивают, амана запросили. Ну, тут я уж и не распоряжался — люди и сами понимали, что не до амана теперь,— всех казаки и нижегородцы порубили.

А ведь если бы эти безмозглые дьяволы после двух первых-то залпов, что были им, можно сказать, в упор пущены — саженях в двадцати — тридцати, если бы они вместо того, чтобы назад кинуться, на пушки поскакали, так уж нам была бы верная крышка — третьего-то залпа уж не дали бы!

Ну, с нами Бог! Кончилось дело. А у меня на душе — светлое Христово Воскресение. Собрали мы своих убитых — тридцать семь человек Богу душу отдали. Положили их на ровном месте в несколько рядов, глаза закрыли. Был у меня в третьей сотне старый урядник, Одарченко, великий начетчик и способностей удивительных. В Англии был бы первым министром. Теперь он в Сибирь попал за сопротивление властям при закрытии какого-то раскольничьего монастыря и истреблении гроба какого-то их почитаемого старца. Кликнул я его. «Ну,— говорю,— Одарченко, дело походное, где нам тут в аллилуиях разбираться, будь у нас за попа — отпевай наших покойников». А для него, само собой, первое удовольствие. «Рад стараться, ваше превосходительство!» А сам, бестия, даже просиял весь. Певчие свои тоже нашлись. Отпели чин-чином. Только священнического разрешения нельзя было дать, да тут его и не нужно было: разрешило их заранее слово Христово про тех, что душу свою за други своя полагают. Вот как сейчас мне это отпевание представляется. День-то весь был облачный, осенний, а тут разошлись тучи перед закатом, внизу ущелье чернеет, а на небе облака разноцветные. точно Божьи полки собрались. У меня в душе все тот же

светлый праздник. Тишина какая-то и легкость непостижимая, точно с меня вся нечистота житейская смыта и все тяжести земные сняты, ну, прямо райское состояние — чувствую Бога, да и только. А как стал Одарченко по именам поминать новопреставленных воинов, за веру, царя и отечество на поле брани живот свой положивших, тут-то я почувствовал, что не многоглаголение это официальное и не титул какой-то, как вот вы изволили говорить, а что взаправду есть христолюбивое воинство и что война, как была, так есть и будет до конца мира великим, честным и святым делом...

Князь *(после некоторого молчания)*. Ну а когда вы похоронили своих в этом светлом настроении, неужели совсем-таки не вспомнили о неприятелях, которых вы убили в таком большом количестве?

Генерал. Ну, слава Богу, что мы успели двинуться дальше прежде, чем эта падаль не стала о себе напоминать.

Дама. Ах, вот и испортили все впечатление. Ну, можно ли это?

Генерал *(обращаясь к князю)*. Да чего бы вы, собственно, от меня хотели? Чтобы я давал христианское погребение этим шакалам, которые не были ни христиане, ни мусульмане, а черт знает кто? А ведь, если бы я, сойдя с ума, велел бы их в самом деле вместе с казаками отпевать, вы бы, пожалуй, стали меня обличать в религиозном насилии. Как же? Эти несчастные милашки при жизни черту кланялись, на огонь молились, и вдруг после смерти подвергать их суеверным и грубым лжехристианским обрядам! Нет, у меня тут другая была забота. Позвал сотников и есаулов и велел объявить, чтобы никто из людей не смел на три сажени к чертовой падали подходить, а то я видел, что у моих казаков давно уж руки чесались пощупать их карманы, по своему обычаю. А ведь кто их знает, какую бы чуму тут напустили. Пропади они совсем!

Князь. Так ли я вас понял? Вы боялись, чтобы казаки не стали грабить трупы башибузуков и не перенесли от них в ваш отряд какой-нибудь заразы?

Генерал. Именно этого боялся. Кажется, ясно.

Князь. Вот так христолюбивое воинство!

Генерал. Казаки-то!?.. Сущие разбойники! Всегда такими и были.

Князь. Да что, мы во сне, что ли, разговариваем?

Генерал. Да и мне что-то кажется неладно. Никак в толк не возьму, о чем вы, собственно, спрашиваете?

Политик. Князь, вероятно, удивляется, что ваши

идеальные и чуть не святые казаки вдруг, по вашим же словам, оказываются сущими разбойниками.

Князь. Да; и я спрашиваю, каким же это образом война может быть «великим, честным и святым делом», когда, по-вашему же, выходит, что это борьба одних разбойников с другими?

Генерал. Э! Вот оно что. «Борьба одних разбойников с другими». Да ведь то-то и есть, что с *другими*, совсем другого сорта. Или вы в самом деле думаете, что пограбить при оказии то же самое, что младенцев в глазах матерей на угольях поджаривать? А я вам вот что скажу. Так чиста моя совесть в этом деле, что я и теперь иногда от всей души жалею, что не умер я после того, как скомандовал последний залп. И ни малейшего у меня нет сомнения, что умри я тогда — прямо предстал бы перед Всевышнего со своими тридцатью семью убитыми казаками, и заняли бы мы свое место в раю рядом с добрым евангельским разбойником. Ведь недаром он там в Евангелии стоит.

Князь. Да. Но только вы уж, наверное, не найдете в Евангелии, чтобы доброму разбойнику могли уподобляться только наши единоземцы и единоверцы, а не люди всех народов и религий.

Генерал. Да что вы на меня, как на мертвого, несете! Когда я различал в этом деле народности и религии? Разве армяне мне земляки и единоверцы? И разве я спрашивал, какой веры или какого племени то чертово отродье, которое я разнес картечью?

Князь. Но вы вот и до сих пор не успели вспомнить, что это самое чертово отродье — все-таки люди, что во всяком человеке есть добро и зло и что всякий разбойник, будь он казак или башибузук, может оказаться добрым евангельским разбойником.

Генерал. Ну, разбери вас тут! То вы говорили, что злой человек есть то же, что зверь безответственный, то теперь, по-вашему, башибузук, поджаривающий младенцев, может оказаться добрым евангельским разбойником! И все это единственно для того, чтобы как-нибудь зла пальцем не тронуть. А по-моему, важно не то, что во всяком человеке есть зачатки и добра и зла, а то, что́ из двух в ком пересилило. Не то интересно, что из всякого виноградного сока можно и вино, и уксус сделать, а важно, что́ именно вот в этой-то бутылке заключается — вино или уксус. Потому что, если это уксус, а я стану его пить стаканами и других угощать под тем же предлогом, что это из того же материала, что и вино, то ведь, кроме порчи желудков, я этой мудростью никакой услуги никому не окажу. Все люди —

братья. Прекрасно. Очень рад. Ну а дальше-то что? Ведь братья-то бывают разные. И почему же мне не поинтересоваться, кто из моих братьев Каин и кто Авель? А если на моих глазах брат мой Каин дерет шкуру с брата моего Авеля и я именно по неравнодушию к братьям дам брату Каину такую затрещину, чтоб ему больше не до озорства было,— вы вдруг меня укоряете, что я про братство забыл. Отлично помню, поэтому и вмешался, а если бы не помнил, то мог бы спокойно мимо пройти.

Князь. Но откуда же такая дилемма: или мимо пройти, или затрещину дать?

Генерал. Да третьего-то исхода чаще всего и не найдете в таких случаях. Вот вы предлагали было молиться Богу о прямом вмешательстве, чтобы Он, значит, мгновенно и собственною десницей всякого чертова сына в разум привел,— так вы сами, кажется, от этого способа отказались. А я скажу, что этот способ при всяком деле хорош, но никакого дела заменить собою не может. Ведь вот благочестивые люди и перед обедом молятся, а жевать-то жуют сами, собственными челюстями. Ведь и я не без молитвы конною артиллерией-то командовал.

Князь. Такая молитва, конечно, есть кощунство. Нужно не молиться Богу, а действовать по-Божьи.

Генерал. То есть?

Князь. Кто в самом деле исполнен истинным духом евангельским, тот найдет в себе, когда нужно, способность и словами, и жестами, и всем своим видом так подействовать на несчастного темного брата, желающего совершить убийство или какое-нибудь другое зло,— сумеет произвести на него такое потрясающее впечатление, что он сразу постигнет свою ошибку и откажется от своего ложного пути.

Генерал. Святые угодники! Это перед башибузуками-то, что младенцев поджаривали, я, по-вашему, должен был проделывать трогательные жесты и говорить трогательные слова?

Г[-н] Z. Слова-то по дальности расстояния и по взаимному незнанию языков были бы тут, пожалуй, вполне неуместны. А что касается до жестов, производящих потрясающее впечатление, то лучше залпов картечи, воля ваша, для данных обстоятельств ничего не придумаешь.

Дама. В самом деле, на каком языке и с помощью каких инструментов объяснялся бы генерал с башибузуками?

Князь. Я вовсе не говорил, чтобы вот *они* могли подействовать по-евангельски на башибузуков. Я только ска-

зал, что человек, исполненный истинного евангельского духа, нашел бы возможность и в этом случае, как и во всяком другом, пробудить в темных душах то добро, которое таится во всяком человеческом существе.

Г [- н] Z. Вы в самом деле так думаете?

Князь. Нисколько в этом не сомневаюсь.

Г [- н] Z. Ну а думаете ли вы, что Христос *достаточно* был проникнут истинным евангельским духом или нет?

Князь. Что за вопрос!

Г [- н] Z. А то, что если я желаю знать: почему же Христос не подействовал силою евангельского духа, чтобы пробудить добро, сокрытое в душах Иуды, Ирода, еврейских первосвященников и, наконец, того *злого* разбойника, о котором обыкновенно как-то совсем забывают, когда говорят о его *добром* товарище? [13] Для положительного-то христианского воззрения непреодолимой трудности тут нет. Ну а вам чем-нибудь из двух уж непременно тут нужно пожертвовать: или вашею привычкой ссылаться на Христа и на евангелие как на высший авторитет, или вашим моральным оптимизмом. Потому что третий, довольно-таки изъезженный путь — отрицание самого евангельского факта как позднейшей выдумки или «жреческого» истолкования — в настоящем случае для вас совершенно закрыт. Как бы вы ни искажали и ни обрубали для своей цели текст четырех евангелий, главное-то в нем для нашего вопроса останется все-таки бесспорным, а именно что Христос подвергся жестокому преследованию и смертной казни по злобе своих врагов. Что Он сам оставался нравственно выше всего этого, что Он не хотел сопротивляться и простил своих врагов — это одинаково понятно как с моей, так и с вашей точки зрения. Но почему же, прощая своих врагов, Он (говоря вашими словами) не избавил их душ от той ужасной тьмы, в которой они находились? Почему Он не победил их злобы силою своей кротости? Почему Он не пробудил дремавшего в них добра, не просветил и не возродил их духовно? Одним словом, почему Он не подействовал на Иуду, Ирода, иудейских первосвященников так, как Он подействовал на *одного* только доброго разбойника? Опять-таки или не мог, или не хотел. В обоих случаях выходит, *по-вашему*, что Он не был *достаточно* проникнут истинным евангельским духом, а так как дело идет, если не ошибаюсь, о Евангелии Христовом, а не чьем-нибудь другом, то у вас оказывается, что Христос не был достаточно проникнут истинным духом Христовым, с чем я вас и поздравляю.

Князь. Ну, соперничать с вами в словесном фехтова-

нии я не стану, как не стал бы состязаться с генералом в фехтовании на «христолюбивых» шпагах...

(Тут князь встал с места и хотел, очевидно, сказать что-то очень сильное, чтобы одним ударом, без фехтования, сразить противника, но на ближней колокольне пробило семь часов).

Дама. Пора обедать! И нельзя второпях оканчивать такой спор. После обеда наша партия в винт, но завтра непременно, непременно должен продолжаться этот разговор. *(К политику).* Вы согласны?

Политик. На продолжение этого разговора? А я так обрадовался его концу! Ведь спор решительно принимал довольно неприятный специфический запах религиозных войн! Совсем не по сезону. А мне моя жизнь все-таки всего дороже.

Дама. Не притворяйтесь. И вы непременно, непременно должны принять участие. А то что это: растянулись каким-то действительным тайным Мефистофелем!

Политик. Завтра, пожалуй, я согласен разговаривать, но только с условием, чтобы религии было поменьше. Я не требую, чтобы ее изгнать совсем, так как это, кажется, невозможно. Но только поменьше, ради Бога, поменьше!

Дама. Ваше «ради Бога» в этом случае очень мило!

Г[-н] Z. *(к политику).* Но ведь лучшее средство, чтобы религии было как можно меньше,— это вам говорить как можно больше.

Политик. И обещаюсь! Хотя слушать все-таки приятнее, чем говорить, особенно в этом благорастворении воздухов, но для спасения нашего маленького общества от междоусобной брани, что могло бы отразиться пагубным образом и на винте, готов на два часа пожертвовать собою.

Дама. Отлично! А послезавтра — конец спора о евангелии. Князь успеет приготовить какое-нибудь совсем непобедимое возражение. Только и вы должны присутствовать. Нужно же немного к духовным предметам приучаться.

Политик. Еще и послезавтра? Ну нет! Так далеко мое самопожертвование не идет, к тому же мне нужно послезавтра ехать в Ниццу.

Дама. В Ниццу? Какая наивная дипломатия! Ведь это бесполезно: ваш шифр давно разобран, и всякий знает, что когда вы говорите: «Нужно в Ниццу», то это значит: «Хочу кутить в Монте-Карло». Что ж? Послезавтра обойдемся и без вас. Погрязайте в материи, если не боитесь, что сами через несколько времени духом станете. Ступайте

в Монте-Карло. И пусть Провидение воздаст вам по вашим заслугам!

Политик. Ну, заслуги мои касаются не Провидения, а только проведения необходимых мероприятий. А вот удачу и маленький расчет — это я допускаю — в рулетке, как и во всем другом.

Дама. Только завтра-то уж мы непременно должны собраться все вместе.

РАЗГОВОР ВТОРОЙ

Audiatur et *altera* pars [1].

На другой день, в назначенный предобеденный час, я был вместе с прочими за чайным столом под пальмами. Недоставало только *князя*, которого пришлось подождать. Не играя в карты, я вечером же записал весь этот второй разговор с самого начала. «Политик» говорил на этот раз так много и так «протяженно-сложенно ткал» свои фразы, что записать все с буквальною точностью было невозможно. Я привел достаточное количество его подлинных изречений и старался сохранить общий тон, но, разумеется, во многих случаях мог лишь передать своими словами сущность его речи.

Политик. Давно уж я замечал одну странность: люди, сделавшие себе особого конька из высшей какой-то морали, никак не могут овладеть самою простою и необходимою, а по-моему, даже единственно необходимою добродетелью — вежливостью. Поэтому остается только благодарить Создателя, что у нас сравнительно так мало лиц, одержимых этою идеей высшей морали — говорю *идеей*, потому что действительности-то я никогда не встречал и не имею никакой причины верить в существование подобной вещи.

Дама. Ну, это старо, а вот о вежливости есть правда в том, что вы сказали. Попробуйте-ка, покуда не пришел le sujet en question [2], доказать, что вежливость — единственно необходимая добродетель,— так, слегка доказать, как пробуют инструменты в оркестре перед началом увертюры.

Политик. Да, в таких случаях раздаются только отдельные звуки. Такая монотонность будет и теперь, потому что едва ли кто станет защищать другое мнение,

т. е. до прихода князя, ну а при нем говорить о вежливости было бы сегодня не совсем вежливо.

Дама. Конечно. Ну а ваши доказательства?

Политик. Вы согласитесь, я думаю, что можно отлично существовать в таком обществе, где нет ни одного целомудренного, ни одного бескорыстного, ни одного самоотверженного человека. Я, по крайней мере, всегда недурно устраивался в таких компаниях...

Дама. Например, в Монте-Карло.

Политик. И в Монте-Карло, и во всех других местах. Нигде не ощущается потребности хотя бы в едином представителе высшей добродетели. Ну а попробуйте-ка прожить в таком обществе, где не было бы ни одного вежливого человека.

Генерал. Не знаю, про какие компании вы изволите говорить, но вот в хивинской кампании [3] или в турецкой едва ли можно было обойтись без некоторых других добродетелей, помимо вежливости.

Политик. Еще бы вы сказали, что для путешествующих через Среднюю Африку нужна не одна вежливость. Я ведь говорю о правильной повседневной жизни в культурном человеческом обществе. Вот для нее никаких высших добродетелей и никакого так называемого христианства не нужно. *(К г[-ну] Z.)* Вы качаете головой?

Г[-н] Z. Я вспомнил об одном печальном происшествии, о котором меня на днях известили.

Дама. Что такое?

Г[-н] Z. Мой друг N внезапно умер.

Генерал. Это известный романист?

Г[-н] Z. Он самый.

Политик. Да, об его смерти в газетах писали как-то глухо.

Г[-н] Z. То-то и есть, что глухо.

Дама. Но почему же вы именно в эту минуту вспомнили? Разве он умер от чьей-нибудь невежливости?

Г[-н] Z. Наоборот, от своей собственной чрезмерной вежливости и больше ни от чего.

Генерал. Вот и по этому пункту единомыслия у нас, как видно, не оказывается.

Дама. Расскажите, если можно.

Г[-н] Z. Да, тут скрывать нечего. Мой друг, думавший также, что вежливость есть хотя и не единственная добродетель, но во всяком случае первая необходимая ступень общественной нравственности, считал своею обязанностью строжайшим образом исполнять все ее требования. А сюда он относил, между прочим, следующее: читать все

получаемые им письма, хотя бы от незнакомых, а также все книги и брошюры, присылаемые ему с требованием рецензий; на каждое письмо отвечать и все требуемые рецензии писать; старательно вообще исполнять все обращенные к нему просьбы и ходатайства, вследствие чего он был весь день в хлопотах по чужим делам, а на свои собственные оставлял только ночи; далее — принимать все приглашения, а также всех посетителей, заставших его дома. Пока мой друг был молод и мог легко переносить крепкие напитки, каторжная жизнь, которую он себе создал вследствие своей вежливости, хотя и удручала его, но не переходила в трагедию: вино веселило его сердце и спасало от отчаяния. Уже готовый взяться за веревку, он брался за бутылку и, потянувши из нее, бодрее тянул и свою цепь. Но здоровья он был слабого и в 45 лет должен был отказаться от крепких напитков. В трезвом состоянии его каторга показалась ему адом, и вот теперь меня извещают, что он покончил с собою.

Дама. Как! Из-за одной только вежливости?! Да он был просто сумасшедший.

Г[-н] Z. Несомненно, что он потерял душевное равновесие, но думаю, что слово «просто» тут менее всего подходит.

Генерал. Да, и я такие случаи сумасшествия видал, что ежели их хорошенько разобрать, то сам, пожалуй, с ума сойдешь,— так оно не просто.

Политик. Но во всяком случае ясно, что вежливость-то тут ни при чем. Как испанский престол не виноват в сумасшествии титулярного советника Поприщина, так обязанность вежливости не причастна сумасшествию вашего друга.

Г[-н] Z. Конечно, да я ведь не против вежливости, а только против ее возведения в какое-то абсолютное правило.

Политик. Абсолютное правило, как и всякий абсолют, есть только выдумка людей, лишенных здравого смысла и чувства живой действительности. Никаких абсолютных правил я не принимаю, а принимаю только правила *необходимые*. Я, например, отлично знаю, что если я не буду соблюдать правил опрятности, то это будет гадко и мне самому, и другим. Не желая испытывать и возбуждать неприятных ощущений, я ненарушимо держусь правила каждый день умываться, менять белье и т. п. не потому, что это принято другими или мною самим или составляет что-нибудь священное, что нарушать грех, а просто потому, что нарушение этого правила

было бы ipso facto [4] матерьяльно неудобно. Точно то же и о вежливости вообще, куда, собственно, входит и опрятность как часть. Мне, как и всякому, гораздо удобнее исполнять, чем нарушать, правила вежливости — я их и исполняю. Но вольно же было вашему другу воображать, что вежливость требует от него отвечать на все письма и просьбы без разбора удобств и выгод,— это уж не вежливость, а какое-то нелепое самопожертвование.

Г [-н] Z. Непременно развитая совестливость перешла у него в манию, которая и погубила его.

Дама. Но это ужасно, что человек погиб из-за такой глупости. Неужели вы не могли его образумить?

Г [-н] Z. Старался всячески и имел очень сильного союзника в одном афонском страннике, полуюродивом, но очень замечательном. Мой друг его очень уважал и часто советовался с ним по духовным делам. Тот сразу заметил, в чем тут корень зла. Я хорошо знаю этого странника, и мне иногда случалось присутствовать при их беседах. Когда мой друг начинал сообщать ему свои нравственные сомнения — прав ли он был в этом, не погрешил ли в том, Варсонофий сейчас прерывал его: «Э-е, насчет грехов своих сокрушаешься — брось, пустое! Вот как я тебе скажу: в день 539 раз греши, да, главное, не кайся, потому согрешить и покаяться — это всякий может, а ты греши постоянно и не кайся никогда; потому ежели грех — зло, то ведь зло помнить — значит быть злопамятным, и этого никто не похвалит. И самое, что ни на есть, худшее злопамятство — свои грехи помнить. Уж лучше ты помни то зло, что тебе другие сделают,— в этом есть польза: вперед таких людей остерегаться будешь, а свое зло — забудь о нем и думать, чтоб вовсе его не было. Грех один только и есть смертный — уныние, потому что из него рождается отчаяние, а отчаяние — это уже, собственно, и не грех, а сама смерть духовная. Ну а какие еще там грехи? Пьянство, что ли? Так ведь умный человек пьет, поколику вмещает, он безместно пить не будет, а дурак — тот и ключевою водой обопьется, значит, тут сила не в вине, а в безумии. Иные по безумию и сгорают от водки, не то что одним нутром, а так, что и снаружи весь почернеет, и огоньки по нем пойдут,— сам своими глазами видел,— так тут уж о каком грехе говорить, когда из тебя сама геенна огненная воочию проступает.— Насчет этих разных нарушений седьмой заповеди по совести скажу: судить мудрено, а похвалить никак невозможно. Нет, не рекомендую! Конечно, оно удовольствие пронзительное — это что и толковать,—

ну а наконец того — унылое и жизнь сокращает. Ежели мне не веришь, посмотри вот, что ученый немецкий доктор пишет».— И Варсонофий брал с полки книгу старинного вида и начинал ее перелистывать. «Одно, брат, заглавие чего стоит! Ма-кро-би-отика Гу-фе-ланда! Вот смотри-ка тут на странице 176...» [5] — И он с расстановками прочитывал страницу, где немецкий автор усердно предостерегает от нерасчетливой траты жизненных сил. «Вот видишь! Так из-за чего же умному человеку в убыток-то входить? В молодую-то, несмысленую пору оно, конечно, и невесть что мерещится; ну а потом — нет! себе дороже. А чтобы, значит, прежнее все вспоминать да сокрушаться: зачем, мол, я окаянный невинности своей лишился, чистоту душевную и телесную потерял? — так это, я тебе скажу, одна чистая глупость, это значит себя прямо-таки дьяволу в шуты отдавать. Ему-то, конечно, лестно, чтобы твоя душа вперед и вверх не шла, а все бы на одном грязном месте топталась. А вот тебе мой совет: как начнет он тебя этим самым раскаянием смущать, ты плюнь да разотри — вот, мол, и все мои грехи тяжкие — так они для меня необнакновенно важны! Небось, отстанет! — по опыту говорю... Ну а еще там какие за тобой беззакония? Воровать, чай, не станешь? А ежели и украл — невелика беда: ныне все воруют. Так, значит, ты об таких пустяках и не думай, а берегись только одного — уныния. Придут мысли о грехах, что, мол, не обидел ли кого чем, так ты в театр, что ли, сходи, или в компанию какую-нибудь веселую, или листы какие-нибудь скоморошеские почитай. А хочешь от меня непременно правила, так вот тебе и правило: в вере будь тверд не по страху грехов, а потому, что уж очень приятно умному человеку с Богом жить, а без Бога-то довольно пакостно; в слово Божие вникай, ведь его если с толком читать, что ни стих — как рублем подарит; молись ежедневно хоть раз или два с чувством. Умываться-то, небось, не забываешь, а молитва искренняя для души лучше всякого мыла. Постись для здоровья желудка и прочих внутренностей — теперь все доктора советуют после сорока лет; о чужих делах не думай и благотворительностью не занимайся, если свое дело есть; а встречным бедным давай, не считая; на церкви и монастыри тоже жертвуй без счета — там уж в небесном контроле все сами подсчитают,— ну, и будешь ты здрав и душою, и телом, а с ханжами какими-нибудь, что в чужую душу залезают, потому что в своей пусто, с такими ты и не разговаривай». Подобные речи производили хо-

рошее действие на моего друга, но не могли до конца одолеть наплыва гнетущих впечатлений, да в последнее время он редко и видался с Варсонофием.

Политик. А ведь этот ваш странник по-своему говорит в сущности почти то же, что и я.

Дама. Тем лучше. Но какой удивительный в самом деле моралист! Греши и, главное, не кайся,— мне это очень нравится.

Генерал. Ведь, я думаю, не всем же он это говорит. Какого-нибудь душегубца или пакостника, наверно, в другом тоне поучает.

Г[-н] Z. Ну, конечно. Но как только заметит нравственную мнительность, сейчас философом становится и даже фаталистом. Одну очень умную и образованную старушку он привел в восхищение. Она была хоть и русской веры, но заграничного воспитания и, много наслышавшись о нашем Варсонофии, отнеслась было к нему как бы к directeur de conscience [6], но он ей не дал много говорить о своих душевных затруднениях. «Да из-за чего ты этакою дрянью себя беспокоишь! Кому это нужно? Вот и мне, простому мужику, скучно тебя слушать, а неужто ты думаешь, что Богу-то интересно! И о чем тут толковать: ты стара, ты слаба и никогда лучше не будешь». Она мне это со смехом и со слезами на глазах рассказывала; впрочем, она пробовала ему возражать, но он ее окончательно убедил одним рассказом из жизни древних отшельников — Варсонофий и нам с N часто его рассказывал. Хороший рассказ, только, пожалуй, долго будет теперь его передавать.

Дама. А вы расскажите коротко.

Г[-н] Z. Постараюсь. В Нитрийской пустыне спасались два отшельника. Пещеры их были в недалеком расстоянии, но они никогда не разговаривали между собою, разве только псалмами иногда перекликаются. Так провели они много лет, и слава их стала распространяться по Египту и по окрестным странам. И вот однажды удалось диаволу вложить им в душу, обоим зараз, одно намерение, и они, не говоря друг другу ни слова, забрали свою работу — корзинки и постилки из пальмовых листьев и ветвей — и отправились вместе в Александрию. Там они продали свою работу и затем три дня и три ночи кутили с пьяницами и блудницами, после чего пошли назад в свою пустыню. Один из них горько рыдал и сокрушался:

— Погиб я теперь совсем, окаянный! Такого неистовства, такой скверны ничем не замолишь. Пропали теперь

даром все мои посты, и бдения, и молитвы — зараз все безвозвратно погубил!

А другой с ним рядом идет и радостным голосом псалмы распевает.

— Да что ты, обезумел, что ли?

— А что?

— Да что ж ты не сокрушаешься?

— А о чем мне сокрушаться?

— Как! А Александрия?

— Что ж Александрия? Слава Всевышнему, хранящему сей знаменитый и благочестивый град!

— Да мы-то что делали в Александрии?

— Известно, что делали: корзины продавали, святому Марку поклонились, прочие храмы посещали, в палаты к благочестивому градоправителю заходили, с монахолюбивою домною Леониллою беседовали...

— Да ночевали-то мы разве не в блудилище?

— Храни Бог! Вечер и ночь проводили мы на патриаршем дворе.

— Святые мученики! Он лишился рассудка... Да вином-то мы где упивались?

— Вина и яств вкушали мы от патриаршей трапезы по случаю праздника Введения во храм Пресвятыя Богородицы.

— Несчастный! А целовался-то с нами кто, чтобы о горшем умолчать?

— А лобзанием святым почтил нас на расставании отец отцов, блаженнейший архиепископ великого града Александрии и всего Египта, Ливии же и Пентаполя и судия вселенной, Кир-Тимофей, со всеми отцами и братиями его богоизбранного клира.

— Да что ты, насмехаешься, что ли, надо мной? Или за вчерашние мерзости в тебя сам диавол вселился? С блудницами скверными целовался ты, окаянный!

— Ну, не знаю, в кого вселился диавол: в меня ли, когда я радуюсь дарам Божиим и благоволению к нам мужей священноначальных и хвалю Создателя вместе со всею тварью, или в тебя, когда ты здесь беснуешься и дом блаженнейшего отца нашего и пастыря называешь блудилищем, а его самого и боголюбезный клир его — позоришь, яко бы сущих блудниц.

— Ах ты, еретик! Ариево отродье! Аполлинария мерзкого всеклятые уста!

И сокрушавшийся о своем грехопадении отшельник бросился на своего товарища и стал изо всех сил его бить. После этого они молча пошли к своим пещерам.

Один всю ночь убивался, оглашая пустыню стонами и воплями, рвал на себе волосы, бросался на землю и колотился об нее головой, другой же спокойно и радостно распевал псалмы. Наутро кающемуся пришла в голову мысль: так как я долголетним подвигом уже стяжал особую благодать Святого Духа, которая уже начала проявляться в чудесах и знамениях, то *после этого*, отдавшись плотской мерзости, я совершил грех против Духа Святого, что, по слову Божию, не прощается ни в сем веке, ни в будущем. Я бросил жемчужину небесной чистоты мысленным свиниям [7], т. е. бесам, они потоптали ее и теперь, наверное, обратившись, растерзают меня. Но если я во всяком случае окончательно погиб, то что же я буду делать тут, в пустыне? И он пошел в Александрию и предался распутной жизни. Когда же ему понадобились деньги, то он, в сообщничестве с другими такими же гуляками, убил и ограбил богатого купца. Дело открылось, он был подвергнут градскому суду и, приговоренный к смертной казни, умер без покаяния. А между тем его прежний товарищ, продолжая свое подвижничество, достиг высшей степени святости и прославился великими чудесами, так что по одному его слову многолетне-бесплодные женщины зачинали и рожали детей мужеского пола. Когда пришел день его кончины, изможденное и засохшее его тело вдруг как бы расцвело красотою и молодостью, просияло и наполнило воздух благоуханием. По смерти над его чудотворными мощами создался монастырь, и имя его перешло из Александрийской церкви в Византию, а оттуда попало в киевские и московские святцы. «Вот, значит, и правду я говорю,— прибавлял Варсонофий,— все грехи не беда, кроме одного только — уныния: прочие-то все беззакония они совершали оба вместе, а погиб-то один, который унывал».

Генерал. Видите: и для монахов бодрость духа нужна, а теперь вот хотят на военных уныние напускать.

Г[-н] Z. Вот мы, значит, от вопроса о вежливости хотя удалились, зато к главному-то нашему предмету опять приблизились.

Дама. А кстати, наконец и князь идет. Здравствуйте! А мы без вас о вежливости говорили.

Князь. Извините, пожалуйста, никак нельзя было раньше выбраться. Получил целую кипу разных бумаг от наших и разные издания, потом покажу.

Дама. Ну, хорошо, а я вам потом расскажу священный анекдот о двух монахах, которым мы тоже утешались в ваше отсутствие, а теперь слово принадлежит нашему

действительному тайному монтекарлисту. Ну, излагайте, что вы после вчерашнего разговора скажете о войне.

П о л и т и к. Из вчерашнего разговора у меня осталось в памяти вот их ссылка на Владимира Мономаха да военный рассказ генерала. Это пусть и будет исходною точкой для дальнейшего обсуждения вопроса.— Невозможно спорить против того, что Владимир Мономах хорошо делал, когда громил половцев, и что генерал хорошо сделал, что перебил башибузуков.

Д а м а. Значит, вы согласны?

П о л и т и к. Я согласен с тем, о чем вот и имею честь вам докладывать, а именно что и Мономах, и генерал действовали так, как *в данном положении* им должно было действовать; но что же отсюда следует для оценки самого этого положения, или для оправдания и увековечения войны и милитаризма?

К н я з ь. Вот именно я это и говорю.

Д а м а. Теперь уж вы, значит, с князем согласны?

П о л и т и к. Если вы мне позволите объяснить мой взгляд на предмет, то само собою будет видно, с кем и в чем я согласен. Мой взгляд есть только логический вывод из несомненной действительности и фактов истории. Разве можно спорить против исторического значения войны как главного, если не единственного средства, которым создавалось и упрочивалось государство? Укажите мне хоть одно такое государство, которое было бы создано и закреплено помимо войны.

Д а м а. А Северная Америка?

П о л и т и к. Спасибо за отличный пример. Я ведь говорю о создании *государства*. Конечно, Северная Америка как европейская *колония* была создана, подобно всем прочим колониям, не войною, а мореплаванием, но, как только эта колония захотела быть государством, так ей пришлось долголетнею войною добывать свою политическую независимость.

К н я з ь. Из того, что государство создавалось посредством войны, что, конечно, неоспоримо, вы, по-видимому, заключаете о важности войны, а по-моему, из этого можно заключать только о неважности государства — разумеется, для людей, отказавшихся от поклонения насилию.

П о л и т и к. Сейчас и поклонение насилию! Зачем это? А вы лучше попробуйте-ка устроить прочное человеческое общежитие вне принудительных государственных форм или хоть сами на деле откажитесь от всего, что на них держится,— тогда и говорите о неважности государства. Ну а до тех пор государство и все то, чем

мы с вами ему обязаны, остается огромным фактом, а ваши нападения на него остаются маленькими словами.— Итак, повторяю: великое историческое значение войны как главного условия при создании государства — вне вопроса; но я спрашиваю: самое это великое дело созидания государства разве не должно считаться завершенным в существенных чертах? А подробности, конечно, могут быть улажены и без такого героического средства, как война. В древности и в средние века, когда мир европейской культуры был лишь островом среди океана более или менее диких племен, военный строй требовался прямо самосохранением. Было нужно всегда быть наготове к отражению каких-нибудь орд, устремлявшихся неведомо откуда, чтобы потоптать слабые ростки цивилизации. Но теперь островами можно назвать только неевропейские элементы, а европейская культура стала океаном, размывающим эти острова. Наши ученые, авантюристы и миссионеры весь земной шар обшарили и ничего грозящего серьезною опасностью для культурного мира не нашли. Дикари весьма успешно истребляются и вымирают, а воинственные варвары, как турки или японцы, цивилизуются и теряют свою воинственность. Между тем объединение европейских наций в общей культурной жизни...

Дама *(вполголоса)*. Монте-Карло...

Политик. В общей культурной жизни так усилилось, что война между этими нациями прямо имела бы характер междуусобия, во всех отношениях непростительного при возможности мирного улажения международных споров. Решать их войною в настоящее время было бы так же фантастично, как приехать из Петербурга в Марсель на парусном судне или в тарантасе на тройке, хотя я совершенно согласен, что «белеет парус одинокий» и «вот мчится тройка удалая» гораздо поэтичнее, чем свистки парохода или крики «en voiture, messieurs!» [8]. Точно так же я готов признать эстетическое преимущество и «стальной щетины» и «колыхаясь и сверкая, движутся полки» [9] перед портфелями дипломатов и суконными столами мирных конгрессов, но серьезная постановка такого жизненного вопроса, очевидно, не должна иметь ничего общего с эстетической оценкой той красоты, которая принадлежит ведь не реальной войне,— это, уверяю вас, вовсе не красиво,— а лишь ее отражению в фантазии поэта или художника; и раз все начинают понимать, что война при всей своей интересности для поэзии и живописи — они ведь могут и прошедшими

войнами довольствоваться — вовсе теперь не нужна, потому что невыгодна, так как это слишком дорогое, да и рискованное средство для таких целей, которые могут быть достигнуты дешевле и верней иным путем,— *то, значит, военный период истории кончился.* Говорю, разумеется, en grand[10]. О каком-нибудь немедленном разоружении не может быть и речи, но я твердо уверен, что ни мы, ни наши дети больших войн — настоящих европейских войн — не увидим, а внуки наши и о маленьких войнах — где-нибудь в Азии или Африке — также будут знать только из исторических сочинений.

Так вот мой ответ насчет Владимира Мономаха: когда приходилось ограждать будущность новорожденного русского государства от половцев, потом от татар и т. д., война была самым необходимым и важным делом. То же до некоторой степени можно сказать про эпоху Петра Великого, когда нужно было обеспечить будущность России как державы *европейской.* Но затем значение войны становится все более и более подлежащим вопросу, и в настоящее время, как я сказал, военный период истории кончился в России, как и везде. Ведь то, что сейчас было мною сказано о нашем отечестве, применимо — конечно, mutatis mutandis[11] — и к другим европейским странам. Везде война была некогда главным и неизбежным средством для ограждения и упрочения государственного и национального бытия,— и везде с достижением этой цели она теряет смысл.

Сказать в скобках, меня удивляет, что некоторые современные философы трактуют о *смысле войны* безотносительно ко времени. Имеет ли смысл война? C'est selon[12]. Вчера, может быть, имела смысл везде, сегодня имеет смысл только где-нибудь в Африке или в Средней Азии, где еще остались дикари, а завтра не будет иметь смысла нигде.— Замечательно, что параллельно потере своего практического смысла война теряет, хотя и медленно, свой мистический ореол. Это видно даже у такого отсталого в массе своей народа, как наш. Посудите сами: вот генерал намедни с торжеством указывал, что все святые у нас если не монахи, то военные. Но я вас спрашиваю: к какой именно исторической эпохе относится вся эта военная святость или святая военщина? Не к той ли самой, когда война *действительно* была необходимейшим, спасительным и, если хотите, святым делом? Наши святые воители были все князья киевской и монгольской эпохи, а генерал-лейтенантов или даже генерал-поручиков между ними я что-то не припомню. Что же это значит?

Из двух знаменитых военных, при одинаковых личных правах на святость, за одним она признана, за другим — нет. Почему? Почему, я спрашиваю, Александр Невский, бивший ливонцев и шведов в тринадцатом веке,— святой, а Александр Суворов, бивший турок и французов в восемнадцатом,— не святой? Ни в чем, противном святости, Суворова упрекнуть нельзя. Он был искренно благочестив, громогласно пел на клиросе и читал с амвона, жизнь вел безупречную, даже ничьим любовником не был, а юродства его, конечно, составляют не препятствие, а скорее лишний аргумент для его канонизации. Но дело в том, что Александр Невский сражался за национально-политическую будущность своего отечества, которое, разгромленное уже наполовину с востока, едва ли бы устояло при новом разгроме с запада,— инстинктивный смысл народа понимал жизненную важность положения и дал этому князю самую высокую награду, какую только мог представить, причислив его к святым. Ну а подвиги Суворова, хотя несравненно более значительные в смысле военном,— особенно его Аннибаловский поход через Альпы [13]— не отвечали никакой настоятельной потребности,— спасать Россию ему не приходилось, ну, он и остался только военною знаменитостью.

Дама. А вот полководцы двенадцатого года хотя и спасали Россию от Наполеона, однако в святые тоже ведь не попали?

Политик. Н-но, спасение России от Наполеона — это патриотическая риторика. Не съел бы он нас, да и не собирался съесть. Что мы под конец одолели его — это, разумеется, показало нашу народно-государственную силу и высоко подняло наше национальное самочувствие, но, чтобы в 12-м году война вызывалась какою-нибудь настоятельною необходимостью, с этим я никогда не соглашусь! Отлично можно было столковаться с Наполеоном — ну а дразнить его, конечно, нельзя было без большого риска, а хотя риск вышел удачен и конец войны был очень лестным для нашего национального самолюбия, но дальнейшие ее последствия едва ли можно признать действительно полезными. Если два силача ни с того, ни с сего подерутся между собою и один одолеет другого не без вреда для обоюдного здоровья, то я хотя и скажу про победителя: молодец! — но необходимость именно такого проявления молодечества останется для меня темною. Слава 12-го года, проявленные тогда национальные доблести остаются при нас, каковы бы ни были причины войны.

Еще двенадцатого года
Была жива святая быль...[14]

Прекрасно для поэзии: «святая быль»! Но я смотрю на то, что из этой были вышло, и вижу: архимандрита Фотия, Магницкого, Аракчеева, с одной стороны, заговор декабристов — с другой, и en somme [15] тот тридцатилетний режим запоздалого милитаризма, что привел к севастопольскому погрому.

Дама. А Пушкин?

Политик. Пушкин?.. Почему Пушкин?

Дама. А я недавно прочла в газетах, что национальная поэзия Пушкина порождена военною славой 12-го года [16].

Г[-н] Z. Не без особого участия артиллерии, как видно из фамилии поэта.

Политик. Да, разве что так. Продолжаю. В последующие времена бесполезность, ненужность наших войн становится все яснее и яснее. Крымскую войну у нас очень ценят, так как думают, что ее неудачный исход вызвал освобождение крестьян и прочие реформы Александра II. Если и так, то ведь благие последствия войны *неудачной*, и именно только как неудачной, не составляют, конечно, апологии войны вообще. Если я без достаточной причины стану прыгать с балкона и вывихну себе руку, а этот вывих вовремя удержит меня от подписания разорительного векселя, то я потом буду рад, что так случилось, но не стану утверждать, что вообще нужно прыгать с балкона, а не сходить с него по лестнице. Ведь при неповрежденной-то голове нет надобности в повреждении руки, чтобы не подписывать разорительных сделок: одно и то же благоразумие предохранит зараз и от нелепых скачков с балкона, и от нелепых подписей. Я думаю, что и без Крымской войны реформы Александра II были бы, вероятно, произведены, и, пожалуй, более прочным и многосторонним образом. Но доказывать этого не стану, чтобы не удаляться от нашего предмета. Во всяком случае политические деяния нельзя оценивать по их косвенным и непредвиденным последствиям, сама же по себе Крымская война, т. е. начало ее, наступление нашей армии на Дунай в 1853 г., не имеет разумного оправдания. Я не могу назвать здравою политикой такую, что сегодня спасает Турцию от разгрома Мехмет-Али-пашой египетским, препятствуя таким образом раздвоению мусульманского мира около двух центров, Стамбула и Каира, в чем для нас, кажется, очень большой беды не было бы, а на другой день собирается разгромить ту же, спасен-

ную и усиленную Турцию с риском наткнуться на европейскую коалицию. Это не политика, а донкихотство какое-то. Не иначе назову я — прошу прощения у генерала — и нашу последнюю турецкую войну.

Дама. А башибузуки армянские? Вы же одобрили генерала, что он их истребил.

Политик. Виноват! Я утверждаю, что война в настоящее время стала *бесполезною*, и давешний рассказ генерала служит тому лучшею иллюстрацией. Я понимаю, что, очутившись по долгу службы деятельным участником войны и наткнувшись на иррегулярные турецкие войска, производящие возмутительные зверства над мирным населением, всякий... *(смотрит на князя)* всякий человек, свободный от предвзятых «абсолютных принципов», должен был и по чувству, и по обязанности беспощадно их истребить, как сделал генерал, а не думать об их нравственном перерождении, как говорит князь. Но я спрашиваю, во-первых, кто же был настоящею причиной всего этого безобразия и, во-вторых, что же достигнуто военным вмешательством? На первый вопрос я по совести могу ответить лишь указанием на ту дурную воинствующую политику, которая, возбуждая страсти и притязания турецкой райи, дразнила турок; болгар ведь стали резать тогда, когда Болгария наполнилась революционными комитетами и туркам пришлось бояться иностранного вмешательства и распадения своего государства. То же самое и в Армении. А на второй вопрос — что из этого вышло? — ответ дан вчерашними событиями такой наглядный, что всякому бросается в глаза. Смотрите сами: в 1877 году наш генерал истребляет несколько тысяч башибузуков и спасает этим, *может быть*, несколько сотен армян; а в 1895 г. в тех же местах такие же башибузуки вырезывают уже не сотни, а тысячи и, может быть, даже десятки тысяч населения. Если верить разным корреспондентам (хотя я, впрочем, верить им не советую), перерезано было чуть не полмиллиона людей. Ну, это басни. Однако во всяком случае эта армянская резня была значительно грандиознее прежней болгарской. И вот благие результаты нашей патриотической и филантропической войны.

Генерал. Ну, пойми, кто может! То дурная политика виновата, а то патриотическая война. Подумаешь, что князь Горчаков и г[-н] Гирс были военные или что Дизраэли и Бисмарк были русские патриоты и филантропы.

Политик. Неужели мое указание не ясно? Я имею

в виду совершенно несомненную связь,— и не отвлеченную какую-нибудь или идеальную, а вполне реальную, прагматическую связь между войною 1877 г., которая сама была следствием нашей дурной политики, и недавними избиениями христиан в Армении. Вам, может быть, известно, а если нет, то полезно будет узнать, что после 1878 г. Турция, увидавши из Сан-Стефанского договора [17] свои будущие перспективы в Европе, решилась хорошенько обеспечить свое существование, по крайней мере в Азии. Прежде всего она заручилась на Берлинском конгрессе английскою гарантиею [18]; но, справедливо полагая, что «на Англию надейся, а сам не плошай», турецкое правительство занялось в Армении усилением и устройством своих иррегулярных войск, т[о] е[сть] более или менее тех самых «чертей», с которыми имел дело генерал. Это оказалось весьма основательным: всего через пятнадцать лет после того, как Дизраэли в обмен на остров Кипр гарантировал Турции ее азиатские владения, английская политика вследствие изменившихся обстоятельств стала антитурецкою и армянофильскою, и английские агитаторы появились в Армении, как некогда славянофильские в Болгарии. А вот тут-то знакомые генералу «черти» оказались, что называется, *людьми положения* и самым исправным образом скушали самую большую порцию христианского мяса, какая только когда-нибудь попадала им в зубы.

Генерал. Слушать противно! И какая же тут война виновата? Побойтесь Бога! Ведь если бы в 1878 г. государственные мужи так же хорошо кончили свое дело, как военные — свое, то ведь ни о каком усилении и устройстве иррегулярных войск в Армении, а следовательно, и ни о каких избиениях и помину не могло бы быть.

Политик. То есть вы разумеете окончательное разрушение Турецкой империи?

Генерал. Да! Хоть я от души люблю и уважаю турок — прекраснейший народ, особенно по сравнению со всеми этими эфиопами разношерстными,— а все-таки, я полагаю, давно пора покончить с этою самою Турецкою империей.

Политик. Я бы ничего не имел против этого, если бы на ее месте эфиопы-то ваши могли образовать свою собственную эфиопскую какую-нибудь империю, а то ведь они умеют только драться между собой, и турецкое правительство так же для них необходимо, как присутствие турецких солдат в Иерусалиме необходимо для мира и

благосостояния разных христианских исповеданий в тех местах.

Дама. Ну, я того и ждала, что вы и гроб Господень навсегда туркам отдать хотите.

Политик. И вы, конечно, думаете, что это вследствие моего безбожия или равнодушия?! А между тем на самом деле я желаю пребывания турок в Иерусалиме единственно только в силу маленькой, но неистребимой искры религиозного чувства, которая осталась у меня от детства. Я наверное знаю, что в минуту удаления турецких солдат с иерусалимских караулов все христиане там перережут друг друга, предварительно истребивши все христианские святыни. Если мои впечатления и заключения кажутся вам подозрительными, спросите у тех паломников, которым доверяете, а то, всего лучше, посмотрите сами.

Дама. Ехать в Иерусалим? Ах, нет! Что еще там увидишь... Нет, боюсь, боюсь!

Политик. Вот видите!

Дама. Но как странно! Вы с генералом спорите, а оба турок превозносите.

Политик. Генерал ценит их, вероятно, как бравых солдат, а я — как стражей мира и порядка на Востоке.

Дама. Хорош мир и порядок: вдруг несколько десятков тысяч человек перерезать! По-моему, уж лучше какой-нибудь беспорядок.

Политик. Как я уже докладывал, избиения были вызваны революционною агитациею. Почему же требовать от турок той высокой степени христианского незлобия и всепрощения, которой не требуют ни от какой другой нации, хотя бы и христианской? Назовите мне, в самом деле, ту страну, где вооруженное восстание усмирялось без жестоких и несправедливых мер. Это во-первых: зачинщиками избиения были не турки; во-вторых, собственно турки в них мало и участвовали, действуя в большинстве случаев лишь руками генеральских «чертей», ну а в-третьих, я согласен, что, давая волю этим «чертям», турецкое правительство на этот раз пересолило, как пересолил у нас Иван IV, потопивши 10 тысяч мирных новгородцев, как пересаливали комиссары французского конвента своими «ноядами» и «фюзильядами» или англичане в Индии при усмирении восстания в 1857 году [19]. И все-таки нельзя сомневаться, что если бы разных единоверных и единоплеменных эфиопов, как говорит генерал, предоставить самим себе, то произошло бы гораздо больше резни, чем при турках.

Генерал. Да разве я хочу эфиопов на место Турции

поставить? Кажется, дело просто: взять нам Константинополь, взять Иерусалим и вместо Турецкой империи учредить несколько русских военных губерний, как в Самарканде или Асхабаде,— турок, значит, когда положат оружие, всячески ублаготворить и насчет религии, и насчет всего прочего.

Политик. Ну, надеюсь, вы это не серьезно говорите, а то мне пришлось бы усумниться в вашем... патриотизме; ведь если бы мы начали войну с подобными радикальными намерениями, то это, наверное, вызвало бы опять европейскую коалицию, к которой бы под конец пристали и наши эфиопы, освобожденные или намеченные к освобождению. Ведь они хорошо понимают, что под русскою властью им не очень-то будет вольготно проявлять «свою национальную физиономию-ту», как говорят болгары. Ну и кончилось бы тем, что вместо разрушения Турецкой империи повторился бы для нас, en grand, севастопольский погром. Нет, хоть мы нередко вдавались в дурную политику, но я все-таки уверен, что такого безумия, как новая война с Турцией, мы не увидим; а если бы увидели, то всякому патриоту пришлось бы с отчаянием сказать про Россию: quem Deus vult perdere, prius dementat[20].

Дама. Что это значит?

Политик. Это значит: кого Бог хочет погубить, сперва лишит разума.

Дама. Ну, история не по вашему разуму делается: вы вот, вероятно, и за Австрию стоите так же, как за Турцию?

Политик. Об этом мне не приходится и распространяться, потому что более меня компетентные люди — национальные вожди Богемии — уже давно объявили: «Если бы Австрии не было, ее надо было бы выдумать». Недавние парламентские побоища в Вене служат прекрасною иллюстрацией этого афоризма и миниатюрным прообразом того, что должно произойти в этих странах с исчезновением империи Габсбургов.

Дама. Ну а что вы скажете о франко-русском союзе? Вы всегда об этом как-то помалчиваете.

Политик. Да я и теперь в подробности этого щекотливого вопроса входить не намерен. Вообще же могу сказать, что сближение с такою прогрессивною и богатою нацией, как Франция, во всяком случае для нас выгодно, а затем ведь этот союз есть, конечно, союз мира и предосторожности: так по крайней мере он понимается в тех высоких местах, где его заключали и поддерживают.

Г [-н] Z. Что касается до моральных и культурных

выгод от сближения двух наций — это дело сложное и для меня пока темное. Но со стороны собственно политической не кажется ли вам, что, присоединяясь к одному из двух враждебных лагерей на континенте Европы, мы теряем выгоду своего свободного положения как третьего беспристрастного судьи, или арбитра, между ними, теряем свою сверхпартийность. Пристав к одной стороне и тем уравновесив силы обеих, не создаем ли мы возможность вооруженного столкновения между ними? Ведь одна Франция не могла бы воевать против Тройственного союза [21], а вместе с Россией — может.

Политик. То, что вы говорите, было бы совершенно верно, если бы у кого-нибудь была охота затевать европейскую войну. Но смею вас уверить, что этого никому не хочется. И во всяком случае для России гораздо легче удержать Францию на пути мира, нежели для Франции — увлечь Россию на путь войны, в сущности одинаково нежелательный для обеих. Всего успокоительнее то, что современные нации не только не хотят, но, главное, *перестают уметь* воевать.

Возьмите хоть последнее столкновение — испано-американское [22]. Ну что же это за война? Нет, я вас спрашиваю: что это за война? Кукольная комедия какая-то, сражение Петрушки Уксусова с квартальным! «После продолжительного и горячего боя неприятель отступил, потерявши одного убитого и двух раненых. С нашей стороны потерь не было». Или: «Весь неприятельский флот после отчаянного сопротивления нашему крейсеру « Money enough» сдался ему безусловно. Потерь убитыми и ранеными с обеих сторон не было». И в этом роде вся война. Меня поражает, что все так мало поражены этим новым характером войны, ее, можно сказать, бескровностью. Ведь превращение совершилось на наших глазах: мы же все помним, какие бывали бюллетени и в 1870, и в 1877 годах.

Генерал. Погодите поражаться; пусть столкнутся две настоящие военные нации, и вы увидите, какие опять пойдут бюллетени!

Политик. Не думаю. Давно ли и Испания была первостепенною военною нациею? Прошлого, слава Богу, не вернешь. Мне представляется, что все равно как в теле ненужные органы атрофируются, так и в человечестве: воинственные качества стали не нужны, вот они и исчезают. А если бы вдруг опять появились, я так же бы удивился, как если бы у летучей мыши вдруг оказались бы орлиные глаза или у людей стали опять расти хвосты.

Дама. А как же вы сами сейчас турецких солдат хвалили?

Политик. Я их хвалил как стражей порядка внутри государства. В этом смысле военная сила, или, как говорится, «военная рука» — manus militaris, еще надолго будет необходима для человечества, но это не мешает тому, что воинственность в смысле склонности и способности к войнам международным, эта, так сказать, национальная *драчливость*, должна совершенно исчезнуть и уже исчезает на наших глазах, вырождаясь в ту бескровную, хотя и не безувечную форму, какую представляют парламентские потасовки. И так как склонность к таким проявлениям, вероятно, останется, пока существуют враждующие партии и мнения, то для их обуздания необходимо останется в государстве и manus militaris, когда внешние войны — международные или междугосударственные — уже давно будут лишь историческим воспоминанием.

Генерал. Это, значит, вы полицию с хвостцовою косточкою сравнили, которая остается у человека после того, как о хвосте одни киевские ведьмы напоминают. Это остроумно, только не слишком ли вы торопитесь нашего брата к исчезнувшему хвосту приравнять? Из того, что та или другая нация прокисла и плохо дерется, по-вашему, выходит, что уж во всем мире военные качества пропали. Пожалуй, какими-нибудь «мероприятиями» да «системами» можно и русского солдата в киселя превратить,— ну да Бог не выдаст.

Дама *(к политику)*. А вы все-таки не объяснили, каким же способом без войны должны решаться такие исторические вопросы, как вот восточный. Как бы ни были плохи христианские народы на Востоке, но если уж у них явилось желание непременно быть самими по себе, а турки их за это резать будут, так неужели нам на это сложа руки смотреть? Положим, вы прежние войны хорошо критиковали; но я скажу, как князь, хоть не в его смысле: теперь-то вот что нам делать, если опять начнутся где-нибудь избиения?

Политик. А теперь, пока они еще не начались, нам нужно взяться за ум поскорее и вместо своей дурной вести хоть и немецкую, да хорошую политику: турок не дразнить, о водружении крестов на мечетях — в пьяном виде не кричать, а потихоньку и дружелюбно культивировать Турцию для обоюдной пользы — и нашей, и ее собственной. Ведь прямо от нас зависит, чтобы турки поскорее поняли, что вырезывать население в своей стране

есть дело не только дурное, но — главное — ни к чему не нужное, совершенно невыгодное.

Г [-н] Z. Ну, в этих вразумлениях, связанных с железнодорожными концессиями и всякими торговыми и промышленными предприятиями, немцы уж нас, наверное, предупредят *, и тягаться нам с ними тут — дело безнадежное.

Политик. Да и зачем тягаться? Если кто-нибудь вместо меня какую-нибудь тяжелую работу сделает, то ведь я только радоваться и благодарить буду. А если я, напротив, стану за это на него сердиться: зачем, мол, он, а не я, то ведь это совсем недостойно порядочного человека. И точно так же недостойно такой нации, как Россия, уподобляться собаке, которая на сене лежит,— и сама не ест, и другим не дает. Если другие своими средствами лучше и скорее нас сделают то доброе дело, которого и мы желаем, то тем выгоднее для нас. Я вас спрашиваю: из-за чего велись наши войны с Турцией в XIX веке, как не из-за того, чтобы оградить человеческие права турецких христиан? Ну а что, если эту самую цель немцы вернее достигнут мирным путем, *культивируя* Турцию? Ведь, если бы в 1895 году они были так же прочно устроены в Азиатской Турции, как англичане в Египте, то уж, конечно, ни о каких армянских избиениях не пришлось бы толковать.

Дама. Так, значит, и по-вашему, с Турцией нужно покончить, только вы вот почему-то хотите, чтобы ее съели немцы.

Политик. Но я потому и признал немецкую политику мудрою, что она вовсе не хочет есть таких неудобоваримых предметов; ее задача более тонкая: ввести Турцию в среду культурных наций, помочь туркам образоваться и стать способными справедливо и гуманно управлять теми народами, которые по взаимной дикой вражде не в состоянии мирно управиться со своими делами.

Дама. Ну что вы сказки рассказываете! Отдавать христианский народ в вечное управление туркам — разве это возможно? Мне самой турки во многом нравятся, но все-таки они варвары, и последнее слово у них всегда будет насилие. А европейская цивилизация только их испортит.

Политик. То же самое можно было сказать и про Россию при Петре Великом, да и гораздо позднее. «Ту-

* Эти слова, писанные мною в октябре 1899 г., через месяц оправдались немецко-турецкою конвенцией по малоазиатским делам и Багдадской железной дороге. *В. С.*[23]

рецкие зверства» мы помним, а давно ли в России, да и в прочих странах, собственные «турецкие зверства» исчезли? «Несчастные христиане, стонущие под мусульманским игом»? Ну а те, что стонали у нас под игом дурных помещиков,— кто они были: христиане или язычники? А те солдаты, что стонали под игом шпицрутена? Однако ведь справедливым ответом на эти стоны русских христиан была только отмена крепостного права и шпицрутена, а не разрушение Российской империи. Так почему же на болгарские и армянские стоны должно непременно отвечать упразднением того государства, где эти стоны раздаются, но могут и не раздаваться?

Дама. Это совсем не одно и то же, когда происходят какие-нибудь безобразия внутри христианского государства, которое легко может быть преобразовано, или когда христианский народ притесняется не-христианским.

Политик. Невозможность преобразования Турции есть только враждебный предрассудок, который немцы стали опровергать на наших глазах, как они же в свое время способствовали устранению предрассудка о врожденной дикости русского народа. Что же касается до ваших «христиан» и «не-христиан», то для *жертв* всяких зверств la question manque d'interêt [24], если с меня кто-нибудь дерет шкуру, я ведь не стану обращаться к нему с вопросом: а какого вы, милостивый государь, вероисповедания? — и я не буду нисколько утешен, если окажется, что терзающие меня люди не только весьма неприятны и неудобны для меня, но, сверх того, в качестве христиан крайне гнусны и для своего собственного Бога, над повелениями которого они глумятся. А, говоря объективно, неужели не ясно, что «христианство» Ивана IV, или Салтычихи, или Аракчеева есть не преимущество, а лишь такая глубина безнравственности, какая в других религиях даже невозможна. Вот вчера генерал рассказывал про злодейства диких курдов и, между прочим, об их чертопоклонстве упомянул. Действительно, очень дурно поджаривать на медленном огне как младенцев, так и взрослых; я готов назвать такие поступки дьявольскими. Известно, однако, что Иван IV особенно любил именно поджаривать людей на медленном огне, и даже своим посохом уголья подгребал. А он был не дикарь и не чертопоклонник, а человек острого ума и обширного по своему времени образования, притом богослов, твердый в правоверии. Да, чтоб не ходить так далеко в историю, разве какой-нибудь болгарский Стамбулов или сербский Милан — турки, а не представители так называемых христианских народов? Так что же

такое это ваше «христианство», как не пустая кличка, которая совсем ни за что не ручается?

Дама. Такие суждения хоть бы князю в уста!

Политик. Когда дело идет об очевидной правде, то я не только с нашим почтеннейшим князем, но и с Валаамовою ослицей готов быть в единомыслии.

Г[-н] Z. Однако ваше высокопревосходительство благоизволили принять первенствующее участие в сегодняшнем разговоре не в том, кажется, намерении, чтобы трактовать о христианстве или о библейских животных. У меня и сейчас еще звучит в ушах ваш вчерашний *крик сердца*: «Только религии поменьше, ради Бога, религии поменьше!» Так не благоугодно ли вам возвратиться к предмету разговора и разъяснить мне одно мое недоумение. А именно: если, как вы справедливо изволили заметить, мы должны не разрушать Турецкую империю, а «культивировать» ее и если, с другой стороны, как вы также основательно допустили, культурным прогрессом Турции гораздо лучше нас будут заниматься — и уже занимаются — немцы, то в чем же, собственно, по-вашему, состоит особая задача русской политики в восточном вопросе?

Политик. В чем? Кажется, ясно, что ни в чем. Ведь под *особою* задачею русской политики вы разумеете такую, которая и ставилась бы, и разрешалась Россией отдельно и наперекор стремлениям всех прочих европейских наций. Но я вам скажу, что такой особой политики никогда, собственно, и не бывало. Бывали у нас некоторые уклонения в эту сторону, вот хоть в 50-х, а потом в 70-х годах, но эти печальные уклонения, составляющие именно то, что я называю *дурною* политикою, сейчас же приносили с собою свое возмездие в виде более или менее крупных неудач. Вообще же говоря, русскую политику в восточном вопросе нельзя признать обособленною, или изолированною. Ее задача с XVI-го и, пожалуй, до конца XVIII-го века состояла в том, чтобы вместе с Польшей и Австрией оборонять культурный мир от опасного в то время турецкого нашествия. Так как в этой обороне приходилось (хоть бы и без формальных союзов) действовать сообща и с поляками, и с цесарцами, и с венецианскою республикой, то ясно, что это была политика общая, а не особенная какая-то. Ну, и в XIX-м, а тем более в наступающем XX-м столетии этот общий ее характер остается прежним, хотя и цель, и средства по необходимости изменились. Теперь приходится не Европу защищать от турецкого варварства, а самих турок европеизировать.

Для прежней цели нужны были средства военные, для нынешней — мирные. Но сама задача-то и в первом, и во втором случае — общая для всех: как прежде, европейские нации были солидарны в интересе военной обороны, так теперь они солидарны в интересе культурного расширения.

Генерал. Однако прежняя-то военная солидарность Европы не мешала Ришелье и Людовику XIV заключать союзы с Турцией против Габсбургов.

Политик. Дурная бурбонская политика, которая, вместе с их бессмысленною внутреннею политикой, в свое время получила должное возмездие от истории.

Дама. Вы называете это историей? Кажется, прежде это называлось régicide [25].

Г {-н] Z. Да ведь именно это и значит попасть в скверную историю.

Политик *(к даме)*. Дело не в словах, а в том факте, что никакая политическая ошибка не проходит даром. И пусть желающие усматривают в этом что-то мистическое. Для меня его тут так же мало, как и в том, что ежели, например, я в моем возрасте и положении, вместо того чтобы есть простоквашу, начну, как молодой человек, ежедневно пить шампанское стаканами, то я непременно заболею, а ежели стану упорствовать в этом ancien regime [26], то и совсем умру, подобно Бурбонам.

Дама. Согласитесь, что ваша политика простокваши à la longue [27] становится скучной.

Политик *(обиженно)*. Если бы меня не прерывали, я давно бы уж исчерпал предмет и уступил бы слово более занимательному собеседнику.

Дама. Ну, не обижайтесь. Я пошутила. Напротив, по-моему, вы даже очень остроумны... для вашего возраста и положения.

Политик. Так я сказал, что теперь мы солидарны с прочею Европой в задаче культурного преобразования Турции и что никакой особой политики у нас тут нет и быть не может. Приходится, к сожалению, прибавить, что, вследствие нашей сравнительной отсталости в гражданском, промышленном и торговом отношениях, доля участия России в этом общем деле цивилизования Турецкой империи не может быть пока очень значительною. То первостепенное значение, которое принадлежало нашему отечеству как государству военному, не может, конечно, сейчас же остаться за нами. Оно не дается даром, его нужно заслужить. Свою военную значительность мы заслужили не хвастливыми словами, а действительными по-

ходами и битвами; так и культурную свою значительность мы должны заслужить действительными трудами и успехами на мирных поприщах. Если турки уступали нашим военным победам, то на почве мирной цивилизации они, конечно, уступят тем, которые в этом всех сильнее. И что же нам тут делать? Та степень слабоумия, которая позволяет действительным, трудовым преимуществам немцев противопоставлять воображаемый крест на Ая-Софии, едва ли и встречается теперь где-нибудь.

Генерал. Да вот в том-то и дело, чтобы крест этот не был воображаемым.

Политик. Так кто же вам его материализует? А пока вы такого медиума не нашли, единственное, что требуется нашим национальным самолюбием,— в тех разумных пределах, в каких это чувство вообще допустимо,— удвоить усилия, чтобы скорее догнать другие нации, в чем мы от них отстали, и наверстать время и силы, потерянные на разные славянские комитеты и прочие вредные пустяки. Притом если в Турции мы пока бессильны, то нам можно уже теперь играть первостепенную культурную роль в Средней Азии и особенно на Дальнем Востоке, куда, по-видимому, всемирная история переносит свой центр тяжести. По географическому положению и другим условиям Россия может здесь сделать больше, чем все другие нации, за исключением, конечно, Англии. Значит, задача нашей политики с этой стороны состоит в постоянном и искреннем соглашении с англичанами, чтобы наше культурное сотрудничество с ними никогда не превращалось в бессмысленную вражду и недостойное соперничество.

Г[-н] Z. К несчастью, такое превращение и у людей, и у народов всегда происходит как будто роковым образом.

Политик. Да, это бывает. Однако, с другой стороны, ни в жизни людей, ни в жизни народов я не знаю ни одного случая, чтобы враждебное и завистливое отношение к своим сотрудникам в общей работе делало кого-нибудь сильнее, богаче или счастливее. Этот всеобщий опыт, из которого нет ни одного исключения, принимается к сведению людьми умными, и я думаю, что им наконец воспользуется и такой умный народ, как русский. Враждовать с англичанами на Дальнем Востоке — ведь это было бы верхом безумия, не говоря о том, что и неприлично поднимать домашние свары перед чужими. Или вы, может быть, думаете, что мы более *свои* желтолицым

китайцам, нежели соотечественникам Шекспира и Байрона?

Г [- н] Z. Ну, это вопрос щекотливый.

Политик. Так оставим его пока. Но вы обратите внимание вот на что. Если стать на мою точку зрения и признать, что в настоящее время политика России должна иметь только две задачи: во-первых, поддержание европейского мира, так как всякая европейская война на теперешней ступени исторического развития была бы безумным и преступным междоусобием, а во-вторых, культурное воздействие на варварские народы, находящиеся в сфере нашего влияния, то обе эти задачи, помимо внутреннего своего достоинства, удивительным образом поддерживают друг друга, взаимно обусловливая свое существование. Ясно в самом деле, что, добросовестно трудясь над культурным прогрессом варварских государств, в чем заинтересована и прочая Европа, мы стягиваем узы солидарности между нами и другими европейскими нациями, а укрепление этого европейского единства в свою очередь усиливает наше действие на варварские народы, отнимая у них самую мысль о возможности сопротивления. Вы думаете, если бы желтый человек знал, что за Россией стоит Европа, был бы нам в Азии какой-нибудь запрет? Ну а если бы он, наоборот, увидал, что Европа стоит не за Россией, а против России, то он, конечно, и о вооруженном нападении на нашу границу стал бы подумывать, и нам пришлось бы обороняться на два фронта на расстоянии десять тысяч верст. Я не верю в пугало монгольского нашествия, потому что не допускаю возможности европейской войны, а *при ней*, конечно, и монголов пришлось бы бояться.

Генерал. Вот вам европейская война и нашествие монголов кажутся такою невероятностью, а мне в вашу «солидарность европейских наций» и в наступающий «мир всего мира» совсем не верится. Ненатурально это, неправдоподобно как-то. Ведь недаром о Рождестве в церквах поется: «На земле мир, в человецех благоволение». Это значит, что мир на земле будет только тогда, когда между людьми будет благоволение. Ну а где же оно? Видали вы его, что ли? Ведь, правду сказать, и мы с вами искреннее-то, настоящее благоволение только к одной европейской державе и чувствуем — к княжеству Монако. С ним у нас и мир ненарушимый. Ну а чтобы немцев или англичан прямо-таки *своими* считать и в душе чувствовать, что вот их польза — наша польза, их удовольствие — наше удовольствие,— такой, как вы это называете, «соли-

дарности» с европейскими нациями у нас, наверно, никогда не будет.

Политик. Как же это не будет, когда уже есть, когда она лежит в природе вещей? Мы солидарны с европейцами по той весьма простой причине, что мы сами европейцы. Это с XVIII века est un fait accompli [28], и ни дикость народных масс в России, ни печальные химеры славянофилов этого уже не переменят.

Генерал. Ну а европейцы-то между собою солидарны, французы с немцами, например, англичане и с теми, и с другими? Слышно, что даже шведы с норвежцами свою солидарность где-то затеряли!

Политик. Какой сильный, по-видимому, аргумент! Жаль только, что вся его сила держится одним дефективным основанием — забвением исторического положения. А я вас спрошу: была бы солидарна Москва с Новгородом при Иване III-м или при Иване IV-м? Так что ж, вы станете отрицать и теперешнюю солидарность Московской и Новгородской губерний в общих государственных интересах?

Генерал. Нет, я скажу только: подождемте объявлять себя европейцами хоть до того исторического момента, когда европейские нации будут так же крепко сплочены между собою, как сплотились наши области в государстве Российском. А то не разрываться же нам на части в своей солидарности с европейцами, когда они между собою на ножах.

Политик. Ну уж и на ножах! Будьте покойны! Не только между Швецией и Норвегией, но даже между Францией и Германией вам не придется разрываться на части, потому что до разрыва они и между собою не дойдут. Теперь уж, кажется, это ясно. Ведь это у нас только многие принимают за Францию ничтожную группу авантюристов, которых можно и должно засадить в острог: пусть они там свой национализм проявляют и войну с Германией проповедуют.

Дама. Это было бы очень хорошо, если бы всю национальную вражду можно было посадить в острог. Только я думаю, что вы ошибаетесь.

Политик. Ну конечно, я это сказал cum grano salis [29]. Конечно, Европа на видимой поверхности еще не сплотилась в одно целое. Но я стою за свою историческую аналогию. Как у нас, например, в XVI веке хотя сепаратизм областей еще существовал, но уже был при последнем издыхании, а государственное единство далеко не было одною мечтою, а действительно

складывалось в определенные формы, так и теперь в Европе хотя национальный антагонизм еще и существует, особенно среди необразованных масс и малообразованных политиканов, но бессилен перейти в какое-нибудь значительное действие: европейской войны ему не вызвать, нет! А что вы, генерал, говорите насчет благоволения, так, правду сказать, я его не только между народами, но и внутри отдельной нации и даже отдельных семей мало что-то замечаю. Когда и есть, так до первой кости. Что ж отсюда следует? Не есть же это резон для междоусобной войны и для братоубийства? Так и в интернациональном отношении. Пусть французы и немцы не благоволят друг к другу, лишь бы драки между ними не было. Уверен, что и не будет.

Г[-н] Z. Это весьма вероятно. Но если и признать Европу за одно целое, то из этого, конечно, не следует, чтобы мы-то были европейцами. Вы знаете, существует у нас и довольно распространился в два последние десятилетия такой взгляд, что Европа, то есть совокупность германо-романских народов, есть действительно один солидарный в себе культурно-исторический тип, но что мы-то к нему не принадлежим, а составляем свой особый греко-славянский[30].

Политик. Слыхал я про эту варьяцию славянофильства и даже случалось разговаривать с приверженцами этого взгляда. И вот что я заметил, и это, по-моему, решает вопрос. Дело в том, что все эти господа, перорирующие против Европы и нашего европеизма, никак не могут удержаться на точке зрения нашей греко-славянской самобытности, а сейчас же с головой уходят в исповедание и проповедания какого-то китаизма, буддизма, тибетизма и всякой индийско-монгольской азиатчины. Их отчуждению от Европы прямо пропорционально их тяготение к Азии. Что же это такое? Допустим, что они правы насчет европеизма. Пусть это — крайнее заблуждение. Но откуда же для них такое роковое впадение в противоположную-то крайность, в азиатизм-то этот самый? А? И куда же испарилась у них греко-славянская, православная середина? Нет, я вас спрашиваю, куда она испарилась? А? А ведь в ней-то, казалось бы, самая суть? А? То-то вот оно и есть! Гони природу в дверь, она влетит в окно. А природа-то здесь в том, что никакого самобытного греко-славянского культурно-исторического типа вовсе не существует, а была, есть и будет Россия как великая окраина Европы в сторону Азии. При таком своем окраинном положении

отечество наше, естественно, гораздо более прочих европейских стран испытывает воздействие азиатского элемента, в чем и состоит вся наша мнимая самобытность. Ведь и Византия не чем-нибудь своим, а тоже лишь примесью азиатского быта оригинальна, ну а у нас изначала, а особенно со времен Батыя, азиатский элемент в природу вошел, второю душою сделался, так что немцы могли бы про нас со вздохом сказать:

Zwei Seelen wohnen, ach! in *ihrer* Brust
Die eine will sich von der andern trennen [31].

Совсем отделаться от своей второй души нам невозможно, да и не нужно, — мы ведь и ей тоже кое-чем обязаны, — но, чтобы в такой коллизии не разорваться нам на части, как говорит генерал, необходимо было, чтобы решительно одолела и возобладала одна душа, и, разумеется, лучшая, то есть умственно более сильная, более способная к дальнейшему прогрессу, более богатая внутренними возможностями. Так оно и вышло при Петре Великом. А неистребимое, хотя окончательно осиленное душевное сродство наше с Азией и после того вводило некоторые умы в бессмысленные мечтания о каком-то химерическом перерешении бесповоротно решенного исторического вопроса. Отсюда славянофильство, теория самобытного культурно-исторического типа и все такое. На самом же деле мы *бесповоротные европейцы*, только с азиатским осадком на дне души. Для меня это даже, так сказать, грамматически ясно. Что такое *русские* — в грамматическом смысле? Имя прилагательное. Ну а к какому же существительному это прилагательное относится?

Дама. Я думаю, к существительному *человек*: русский человек, русские люди.

Политик. Нет, это слишком широко и неопределенно. Ведь и папуасы, и эскимосы — люди; но я не согласен считать своим существительным то, что у меня общее с папуасом и эскимосом.

Дама. Однако есть очень важные вещи, которые общи всем людям: например, любовь.

Политик. Ну, это еще шире: как могу я признать своею специфическою сущностью любовь, когда я знаю, что она свойственна и прочим животным, и даже всякой твари?

Г[-н] Z. Да, дело сложное. Я вот человек кроткий, так в любви я гораздо более солидарен с каким-нибудь белым или сизым голубем, нежели с черным мавром Отелло, хоть и он тоже человеком называется.

Генерал. Ну, в известном возрасте всякий благоразумный мужчина солидарен с белыми голубями *.

Дама. Это еще что такое?

Генерал. Это каламбур не для вас, а для нас с его высокопревосходительством.

Политик. Оставим это, прошу вас, оставим. Trêve de plaisanteries [32]. Мы ведь здесь не на сцене Михайловского театра.— Я хотел сказать, что настоящее существительное к прилагательному *русский* есть *европеец.* Мы русские европейцы, как есть европейцы английские, французские, немецкие. Если я чувствую себя европейцем, то не глупо ли мне доказывать, что я какой-то славяно-росс или греко-славянин? Я так же неоспоримо знаю, что я европеец, как и то, что я русский. Я могу и, пожалуй, должен жалеть и беречь всякого человека, как и всякое животное, — блажен муж иже и скоты милует; но признавать себя солидарным, своим я буду не с какими-нибудь зулусами или китайцами, а только с нациями и людьми, создававшими и хранившими все те сокровища высшей культуры, которыми я духовно питаюсь, которые доставляют мне лучшие наслаждения. Прежде всего нужно было, чтобы эти избранные нации сложились, и окрепли, и устояли против низших элементов, нужна была война, и война была дело святое. Теперь они сложились, окрепли, и им нечего бояться, кроме междоусобных раздоров. Теперь наступает эпоха мира и мирного распространения европейской культуры повсюду. Все должны стать европейцами. Понятие европейца должно совпасть с понятием человека, и понятие европейского культурного мира — с понятием человечества. В этом смысл истории. Сначала были только греческие, потом римские европейцы, затем явились всякие другие, сначала на Западе, потом и на Востоке, явились русские европейцы, там, за океаном, — европейцы американские, теперь должны появиться турецкие, персидские, индийские, японские, даже, может быть, китайские. Европеец — это понятие с определенным содержанием и с расширяющимся объемом. Заметьте притом, какая разница: всякий человек есть такой же человек, как и всякий другой. Поэтому если мы своим существительным признаем это отвлеченное понятие, то мы должны прийти к эгалитарной безразличности и нацию Ньютона и Шекспира ценить не больше, чем каких-нибудь папуасов. Это прежде всего нелепо, а

* Название одной русской секты.

на практике и пагубно. Ну а если мое существительное — не человек вообще, не это пустое место с двумя ногами, а человек как носитель культуры, то есть европеец, то для нелепой эгалитарности тут нет места. Понятие *европеец*, или, что то же, понятие *культура*, содержит в себе твердое мерило для определения сравнительного достоинства или ценности различных рас, наций, индивидов. Эти различия оценок здравая политика непременно должна принимать в расчет. Иначе, если мы будем ставить на одну доску сравнительно культурную Австрию и каких-нибудь полудиких герцеговинцев, это как раз приведет нас к тем нелепым и опасным авантюрам, по которым еще вздыхают последние могиканы нашего славянофильства. Il y a européen et européen [33]. Даже после наступления того желанного и, надеюсь, близкого часа, когда Европа или культурный мир действительно совпадет по объему со всем населением земного шара, в объединенном и умиротворенном человечестве останутся все те натуральные и закрепленные историей градации и нюансы культурной ценности, которыми должны определяться наши различные отношения к различным народам. И в торжествующем, всеобъемлющем царстве высшей культуры, все равно как и в царстве небесном, — ина слава солнцу, ина слава луне, ина слава звездам, звезда бо от звезды разнствует во славе, — так ведь, кажется, в катехизисе? А? Ну а теперь, когда цель хотя близка, но еще не достигнута, тем более нужно беречься от ошибок безразличной эгалитарности. Вот нынче в газетах стали писать о какой-то распре между Англией и Трансваалем и что будто бы эти африканцы даже войною Англии грозятся * [34],— так уж я теперь вижу, как разные газетчики и политиканы и у нас, да, пожалуй, на всем континенте, против Англии ополчатся и за бедных этих угнетенных африканцев распинаться будут. А ведь это все равно, как если бы на почтеннейшего, заслуженного, всем известного и образованнейшего Федора Федоровича Мартенса, зашедшего по своим делам в соседнюю лавочку, чумазый подросток-сиделец вдруг с кулаками полез: «Лавочка, мол, наша, ты здесь лишний, и, если не уйдешь, я тебя задушу или зарежу», — а там и душить стал. Можно было бы, конечно, пожалеть, что почтенному Федору Федоровичу пришлось в такую нелепую историю попасть, но уж раз это случилось, я бы испытал только чувство нравственного удовлетворения, если бы мой досто-

* Разговор происходил в апреле.

чтимый друг, надававши буяну хороших тумаков, сдал бы его через полицию в исправительный приют для малолетних преступников. А вместо того разные прилично одетые господа вдруг начинают поощрять и подзадоривать мальчугана: «Молодец! Такой маленький и на такого крупного господина напал! Валяй во всю, голубчик, не выдадим!» Что за безобразие! И еще если бы у этих африканских чумаков и скотоводов достало ума себя по кровному родству прямо за голландцев признать. Голландия — настоящая нация, заслуженная, высококультурная. Куда тут! Они себя самих за особую нацию считают, собственное африканское отечество создают. Ах, канальи!

Дама. Во-первых, не бранитесь, а, во-вторых, растолкуйте мне, что это за Трансвааль такой, какие люди там обитают?

Г[-н] Z. Там обитает помесь европейцев и негров: они не белы и не черны, а *буры.*

Дама. Это опять, кажется, каламбур?

Политик. И не высокого сорта.

Г[-н] Z. Каковы буры, таковы и каламбуры. Впрочем, если этот цвет вам не нравится, там есть еще *Оранжевая* республика.

Политик. Говоря серьезно, эти буры, конечно, европейцы, но плохие. Отчужденные от своей славной метрополии, они в значительной степени потеряли и свою культурность, окруженные дикарями, сами одичали, загрубели, и ставить их на одну доску с англичанами и даже доходить до того, чтобы желать им успеха в борьбе с Англией,— cela n'a pas de nom [35]!

Дама. А ведь ваши же европейцы сочувствовали кавказским горцам, когда они воевали с нами за свою независимость. А Россия все-таки гораздо культурнее черкесов.

Политик. Чтобы не распространяться о мотивах этого сочувствия Европы кавказским дикарям, скажу только, что нам должно ассимилировать себе общий европейский ум, а не случайные глупости тех или других европейцев. — Нет, я, конечно, от всей души сожалею, что Англии, как видно, придется для усмирения этих зазнавшихся варваров употребить такое отжившее, осужденное историческим разумом средство, как война. Но если уж она окажется неизбежною вследствие дикости этих зулусов, я хотел сказать — буров, поощряемой неразумною завистью континента к Англии, то, разумеется, я буду горячо желать, чтобы эта война поскорее кон-

чилась полным усмирением африканских буянов, так чтобы про их независимость больше и помину не было. А их успех — тоже возможный по отдаленности тех стран — был бы торжеством варварства над образованностью, и для меня как русского, то есть европейца, это был бы день глубокого национального траура.

Г[-н] Z *(тихо к генералу)*. Ах, хорошо говорят сановники, совсем как тот француз: ce sabre d'honneur est le plus beau jour de ma vie [36].

Дама *(к политику)*. Нет, я не согласна. И почему не сочувствовать этим трансбурам? Ведь мы же Вильгельму Теллю сочувствуем.

Политик. Да, вот если бы они свою поэтическую легенду создали, таких художников, как Шиллер и Россини, вдохновили и сами у себя какого-нибудь вроде Жан Жака Руссо или других писателей и ученых произвели, тогда другой был бы о них и разговор.

Дама. Да ведь это все потом вышло, а сначала и швейцарцы ведь тоже пастухи были... Да и кроме них разве американцы когда за независимость против англичан бунтовали, чем-нибудь в образованности отличались? Нет, они были хоть не буры, а краснокожи и волосы с кожей сдирали — у Майн Рида. А ведь им и Лафайет сочувствовал, и был прав, потому что они вот теперь взяли да в Чикаго все религии соединили и выставку из них сделали, чего еще никто никогда не видывал. Вот ведь в Париже хотели для будущей выставки таким же способом все религии собрать, однако ничего не вышло. Очень там старался аббат один, Виктор Шарбоннель. Он и ко мне несколько писем писал — такой симпатичный. Но только все веры отказались. Даже великий раввин объявил: «Для религии у нас есть Библия, а выставка тут ни к чему». Бедный Шарбоннель с отчаяния от Христа отрекся и в газетах напечатал, что он выходит в отставку и очень уважает Ренана. И кончил он, мне писали, совсем как-то нехорошо: не то женился, не то спился. Потом наш Неплюев тоже хлопотал, но и он во всех религиях разочаровался. Он мне писал — такой идеалист,— что полагается на единое только человечество. Но как же единое человечество на выставке в Париже показывать? Я думаю, это фантазия. А вот американцы прекрасно свое дело устроили. Ото всех вер к ним духовные лица приехали. Епископа католического председателем сделали. Он им *Отче наш* по-английски прочел, а буддийские и китайские жрецы-идолопоклонники учтиво ему отвечают: «Oh yes! All right, Sir! [37] Мы никому зла

не желаем и только об одном просим: чтобы ваши миссионеры уехали от нас куда-нибудь подальше. Потому что ваша религия чрезвычайно как хороша для вас, и, что вы ее исполняете, мы в этом не виноваты, а для нас наша религия всех лучше». И так благополучно все кончилось, ни одной драки не было, все удивлялись. Вот каковы американцы теперь стали. А почем знать, может быть, и из этих нынешних африканцев такие же американцы потом выйдут.

Политик. Конечно, все возможно. И из какого-нибудь *гавроша* может великий ученый выйти. Но до тех пор все-таки для его собственной пользы не мешает его хорошенько выпороть...

Дама. Какие выражения! Décidément vous vous encanaillez. И все это из Монте-Карло! Qui est ce que vous fréquentez là bas? Les familles des croupi ers sans doute [38]. Впрочем, это ваше дело. А я бы только просила вас сократить вашу политическую мудрость, а то людей с обедом задерживаете. Давно пора кончить.

Политик. Да я и хотел резюмировать и свести конец речи с ее началом.

Дама. Не верю! Никогда сами не кончите. Нужно, чтобы я вам помогла растолковать вашу мысль. Вы ведь хотели сказать, что времена переменились, что прежде был Бог и война, а теперь вместо Бога культура и мир. Так ведь?

Политик. Пожалуй, приблизительно так.

Дама. Вот и отлично. Что такое Бог — я хоть и не знаю, и объяснить не могу, но чувствую. А насчет этой вашей культуры у меня и чувства никакого нет. Так вот вы мне объясните двумя словами, что это такое?

Политик. Из чего состоит культура, что в ней содержится, — это вы и сами знаете: все те сокровища мысли и гения, которые создавались избранными умами избранных народов.

Дама. Да ведь это все не одно, а совсем разное. Тут и Вольтер, и Боссюэ, и Мадонна, и Нана, и Альфред Мюссэ, и Филарет. Как же это все в одну кучу свалить и эту кучу себе вместо Бога поставить?

Политик. Да я и хотел сказать, что о культуре в смысле исторической сокровищницы нам нет заботы. Она создана, существует, и слава Богу. Можно, пожалуй, надеяться, что еще будут новые Шекспиры и Ньютоны, но это не в нашей власти и практического интереса не представляет. Между тем есть в культуре другая сторона, практическая, или, если хотите, нравственная, и

это есть именно то, что в частной жизни мы называем вежливостью или учтивостью. Это может казаться маловажным на поверхностный взгляд, но оно имеет огромное и единственное значение именно потому, что оно одно может быть всеобщим и обязательным: нельзя ни от кого требовать ни высшей добродетели, ни высшего ума или гения, но можно и должно требовать от всех учтивости. Это есть тот *минимум* рассудительности и нравственности, благодаря которому люди могут жить по-человечески. Конечно, вежливость не есть *вся* культура, но она есть необходимое *условие* всякой культурности, все равно как грамотность, хотя не исчерпывает умственного образования, но есть его необходимое условие. Вежливость есть культурность à l'usage de tout le monde [39]. И вот мы видим в самом деле, что она все более из частных отношений между людьми одного класса распространяется на социальные — между различными классами — и на политические, или международные. Мы помним еще в своем детстве, как люди нашего класса могли быть невежливы с простолюдинами, ну а теперь обязательная, а то и принудительная вежливость эту сословную границу перешагнула и вот готова перешагнуть и границы интернациональные.

Дама. Ах, пожалуйста, говорите короче. Вы ведь к тому ведете, что мирная политика то же самое между государствами, что вежливость между людьми.

Политик. Конечно, недаром по-французски *politesse* и *politique* [40] в ближайшем родстве. И заметьте, что для этого вовсе не требуется никаких чувств, никакого этого *благоволения*, о котором напрасно помянул генерал. Если я на кого-нибудь не бросаюсь и не грызу его голову зубами, то ведь это не значит, чтобы я имел к нему какое-то благоволение. Напротив, я могу питать к нему в своей душе самые злобные чувства, но, как человеку культурному, мне такая грызня прямо гадка, а главное, я понимаю, что ничего, кроме гадостей, из нее и выйти не может, а ежели я от нее воздержусь и обойдусь с этим человеком учтиво, то ничего не потеряю и много выиграю. Точно так же, каковы бы ни были национальные антипатии между двумя народами, на известной степени культуры они никогда не дойдут до voies de fait [41], то есть до войны, во-первых, потому, что самая процедура войны — не так, как она в стихах и на картинах изображается, а как она в действительности существует — все эти мертвые тела, зловонные раны, скопления множества грубых и грязных людей, прекраще-

ние нормального порядка жизни, разрушение полезных зданий и учреждений, мостов, железных дорог, телеграфов — все это безобразие культурному народу прямо противно, как нам с вами противны выбитые глаза, свороченные скулы или откушенные носы; а во-вторых, на известной степени умственного развития народ понимает, как выгодно быть учтивым с другими нациями и как убыточно с ними драться. Тут, конечно, множество градаций: кулак культурнее зубов, палка культурнее кулака, а символическая пощечина еще культурнее, — точно так же и войны вести можно более или менее диким образом, и европейские войны XIX века более похожи на формально обусловленную дуэль двух порядочных людей, нежели на драку двух пьяных мастеровых, но и это — только переходная ступень. Заметьте, что и дуэль у передовых наций выходит из употребления. Тогда как отсталая Россия оплакивает двух своих лучших поэтов, погибших на поединке, в более культурной Франции дуэль уже давно превратилась в бескровную жертву дурной и *мертвой* традиции. Quand on est mort c'est qu'on n'est plus en vie [42], сказал бы г[-н] Де ла Палисс, и, наверное, мы с вами увидим, как дуэль вместе с войною будут навеки похоронены в архиве истории. Тут компромисс не может быть продолжительным. Настоящая культура требует, чтобы всякая *драка* между людьми и между нациями была вовсе упразднена. Во всяком случае мирная политика есть мерило и симптом культурного прогресса. И вот почему, при всем желании быть угодным почтеннейшему генералу, я все-таки остаюсь при своем заявлении, что литературная агитация против войны есть явление весьма отрадное. Она не только предваряет, но и ускоряет окончательное решение назревшей задачи. При всех своих странностях и увлечениях эта проповедь важна тем, что подчеркивает в общественном сознании главную, так сказать магистральную, линию исторического прогресса. Мирное, то есть вежливое, то есть для всех выгодное, улажение всех международных отношений и столкновений — вот незыблемая норма здравой политики в культурном человечестве.— А? *(К г[-ну] Z).* Вы что-то хотите сказать?

Г [- н] Z. Нет, я насчет того, что вы перед этим изволили заметить, что мирная политика есть симптом прогресса,— так я вспомнил, что в тургеневском *Дыме* одна особа тоже совершенно правильно говорит: «Прогресс — это симптом!» Так не выйдет ли, что мирная политика есть симптом симптома?

Политик. Да. Так что же? Конечно, все относительно. Но в чем же, собственно, ваша мысль?

Г[-н] Z. Да в том, что ежели мирная политика есть только тень тени, то стоит ли об ней так много толковать? И о ней, и обо всем этом теневом прогрессе? Не лучше ли прямо сказать человечеству то, что отец Варсонофий говорил той благочестивой даме: «Ты стара, ты слаба и никогда лучше не будешь».

Дама. Ну, об этом теперь уже поздно. *(К политику).* Но заметьте, как подшутила над вами ваша politique — politesse.

Политик. Что такое?

Дама. А то, что в Монте-Карло или par euphémisme [43] в Ниццу вы завтра не поедете.

Политик. Это почему?

Дама. А потому, что эти господа хотят вам возражать, но вы говорили с такою prolixité [44], что для них времени не оставили, и их возражения нужно отложить на завтра. Но неужели, когда тут культурные люди будут опровергать ваши тезы, вы будете в Монте-Карло предаваться более или менее запрещенным наслаждениям в обществе необразованных крупье и их семейств? Ведь это был бы comble [45] неучтивости. Где же тогда ваш «обязательный минимум нравственности»?

Политик. Ну, если так уж вышло, я могу отложить на один день свою поездку в Ниццу. Мне и самому будет любопытно послушать, что можно сказать против моих аксиом.

Дама. Отлично. А теперь, я думаю, все ужасно голодны и, если бы не наша «культурность», давно бы уже бросились в столовую.

Политик. Il me semble du reste que la culture et l'art culinaire se marient très bien ensemble [46].

Дама. Ой, ой! Зажимаю уши.

И тут мы все, обмениваясь сомнительными остротами, поспешили вслед за хозяйкой к обеденному столу.

РАЗГОВОР ТРЕТИЙ

Audiatur et *tertia* pars [1].

На этот раз по общему желанию мы собрались в саду раньше обыкновенного, чтобы не торопиться с окончанием разговора. Все были почему-то в более серьезном настроении, чем вчера.

П о л и т и к *(к г[-ну] Z)*. Вы, кажется, хотели что-то возразить или заметить на то, что я давеча говорил?

Г [- н] Z. Да, это насчет вашего определения, что мирная политика есть симптом прогресса, — я еще вспомнил слова одной особы в тургеневском *Дыме*, что «прогресс — это симптом». Я не знаю, что именно под этим разумела тургеневская особа, но ведь прямой смысл этих слов совершенно верен. Прогресс действительно есть симптом.

П о л и т и к. Чего?

Г [- н] Z. Приятно с умными людьми разговаривать. Именно к этому вопросу я и вел речь. Я думаю, что прогресс, то есть заметный, ускоренный прогресс, есть всегда *симптом конца*.

П о л и т и к. Я понимаю, что если дело идет, например, о прогрессивном параличе, то это есть симптом конца. Но почему же прогресс культуры или культурности непременно должен быть симптомом конца?

Г [- н] Z. Да, это не так очевидно, как в случае паралича, однако это так.

П о л и т и к. Что вы в этом уверены — это ясно, но для меня не ясно даже, в чем, собственно, вы уверены. И, во-первых, ободренный вашей похвалой, я и тут возобновлю свой простой вопрос, который вам показался умным. Вы говорите «симптом конца». Конца *чего*? — я спрашиваю.

Г [- н] Z. Да конца того, о чем у нас была речь. Ведь мы толковали об истории человечества, о том историческом «процессе», который несомненно стал идти ускоренным темпом и, как я убежден, приближается к своей развязке.

Д а м а. C'est la fin du monde, n'est ce pas? [2] Это очень любопытно.

Г е н е р а л. Вот наконец до самого интересного добрались.

К н я з ь. Вероятно, вы и антихриста не оставите без внимания?

Г [- н] Z. Конечно, — ему первое место.

К н я з ь *(к даме)*. Извините, пожалуйста, у меня ужасно много дел совсем неотложных, так что, при всем желании послушать о таких интереснейших вещах, я должен отправиться к себе.

Г е н е р а л. Как? А винт?

П о л и т и к. Я еще третьего дня предчувствовал, что будет какое-нибудь злодейство. Уж раз религия замешалась, не жди добра.

Tantum religio potuit suadere malorum [3].

Князь. Никакого злодейства не будет — я постараюсь вернуться в девять часов, а теперь решительно некогда.

Дама. Но почему такая внезапность? Почему вы не предупредили об этих важных делах? Не верю! Признайтесь, что это антихрист вас вдруг спугнул.

Князь. Я вчера так много наслушался, что учтивость есть самое первое дело, что под этим внушением решил сказать неправду ради учтивости. Теперь вижу, что это очень дурно, и скажу прямо, что хотя у меня действительно много важных дел, но что я ухожу от этого разговора главным образом потому, что считаю непозволительным тратить свое время на рассуждения о таких вещах, которые могут иметь значение разве для папуасов каких-нибудь.

Политик. Ваш тяжкий грех излишней учтивости, кажется, теперь искуплен.

Дама. И зачем сердиться? Если мы глупы, просветите нас. Вот я, право, не сержусь, что вы и меня папуаской назвали, — ведь и у папуасов могут быть верные понятия. Бог умудряет младенцев. Но если вам трудно слушать про антихриста, так вот на чем помиримся. Ваша вилла ведь два шага отсюда. Ступайте теперь заниматься, а к концу разговора приходите — после антихриста.

Князь. Хорошо, приду.

(Когда князь отошел от беседующих) генерал *(смеясь, заметил)*. Знает кошка, чье мясо съела!

Дама. Как, вы думаете, что наш князь — антихрист?

Генерал. Ну, не лично, не он лично: далеко кулику до Петрова дня! А все-таки на той линии. Как еще и у Иоанна Богослова в писании сказано: вы слышали, детушки, что придет антихрист, а теперь много антихристов. Так вот из этих многих, из многих-то...

Дама. Во «многие», пожалуй, и нечаянно попадешь. С него Бог не взыщет, его с толку сбили. Он знает, что своего пороху ему не выдумать, а в модном мундире ходить — все-таки почет, будто в гвардию попасть из армейских. Большому генералу это все равно, а для маленького офицера лестно.

Политик. Это психология верная. Но я все-таки не понимаю, почему он рассердился насчет антихриста. Вот я, например, ни во что мистическое не верю, так оно меня и не сердит, а скорей интересует с точки зрения общечеловеческой. Я ведь знаю, что для многих это дело серьезное; значит, здесь выражается какая-то сторона человеческой природы, которая у меня атрофиро-

вана, что ли, но сохраняет свой объективный интерес и для меня. Я вот, например, совсем плох к живописи: и сам ничего не нарисую — даже прямой линии или круга, да и у живописцев не разберу, что хорошо написано, что дурно. Но я и вопросами живописи интересуюсь на почве общеобразовательной и общеэстетической.

Дама. На такое безобидное дело нельзя сердиться, а вот религию вы же сами ненавидите и только что привели какое-то латинское ругательство против нее.

Политик. Ну уж и ругательство! Я, как и мой любимый поэт Лукреций, упрекаю религию за кровавые алтари и за вопли человеческих жертв. Отголосок этой кровожадности слышится мне и в мрачно нетерпимых заявлениях покинувшего нас собеседника. А религиозные идеи сами по себе меня очень интересуют, вот, между прочим, и эта идея «антихриста». К сожалению, пришлось об этом предмете прочесть только книгу Ренана [4], а тот берет дело лишь со стороны исторической учености и все к Нерону сводит. Но этого мало. Ведь идея антихриста была гораздо раньше Нерона у евреев — по поводу царя Антиоха Епифана — и осталась до сих пор у наших раскольников, например. Тут есть какая-то общая мысль [5].

Генерал. Да, хорошо вашему высокопревосходительству о таких вещах рассуждать при ваших-то досугах, — ну а вот бедный князь так поглощен делами евангельской проповеди, что где уж ему о Христе или об антихристе поразмыслить: даже для винта и то не более трех часов в день остается. Человек без фальши, нужно отдать ему справедливость.

Дама. Нет, вы к нему слишком строги. Конечно, они все какие-то изломанные, но зато и несчастные такие: нет в них никакой веселости, никакого довольства и благодушия. А ведь в Писании где-то сказано, что христианство есть радость о Духе Святе.

Генерал. Положение в самом деле тяжелое: Духа Христова не имея, выдавать себя за самых настоящих христиан.

Г[-н] Z. За христиан *по преимуществу* при отсутствии именно того, что составляет преимущество христианства.

Генерал. Но мне думается, что это печальное положение и есть именно положение антихристово, которое для более умных или чутких отягощается сознанием, что ведь в конце концов кривая не вывезет.

Г[-н] Z. Во всяком случае несомненно, что то ан-

тихристианство, которое по библейскому воззрению — и ветхозаветному, и новозаветному — обозначает собой последний акт исторической трагедии, что оно будет не простое неверие, или отрицание христианства, или материализм и тому подобное, а что это будет религиозное *самозванство*, когда имя Христово присвоят себе такие силы в человечестве, которые на деле и по существу чужды и прямо враждебны Христу и Духу Его.

Генерал. Ну конечно, дьявол не был бы и дьяволом, если бы в открытую играл!

Политик. Я боюсь, однако, как бы все христиане не оказались самозванцами и, значит, по-вашему, антихристами. Исключение составят разве только бессознательные народные массы, насколько такие еще существуют в христианском мире, да немногие отдельные оригиналы вроде вас, господа. А уж во всяком случае к «антихристам» следует отнести тех людей — и здесь, во Франции, и у нас, — что особенно хлопочут о христианстве, делают из него свое специальное занятие и из христианского имени какую-то свою монополию или привилегию. Такие люди в настоящее время принадлежат к одному из двух разрядов, одинаково чуждых, я надеюсь, духу Христову. Или это живодеры какие-то оголтелые, что сейчас готовы инквизицию [6] восстановить и религиозные массакры устроить — вроде тех «благочестивых» аббатов и «бравых» «католических» офицеров, что выражали недавно свои лучшие чувства по случаю какого-то попавшегося мошенника *, или это новые постники и безбрачники [7], что открыли добродетель и совесть, как Америку какую-то, а при этом потеряли внутреннюю правдивость и всякий здравый смысл. От первых нравственная тошнота делается, а от вторых и физическая зевота одолевает.

Генерал. Да. И в давние времена христианство кому было непонятно, кому ненавистно; но сделать его отвратительным и смертельно скучным — это лишь теперь удалось. Воображаю, как дьявол себе руки потирал и за живот хватался при таком успехе. Ах ты, Господи!

---

* Очевидно, *политик* намекает на подписку в память «самоубитого» Анри, где один французский офицер заявил, что он подписывается с надеждой на новую Варфоломеевскую ночь, другой — что он уповает на скорое повешение всех протестантов, франкмасонов и евреев, а один аббат — что он живет чаянием той светлой будущности, когда из кожи, содранной с гугенотов, масонов и жидов, будут сделаны дешевые ковры, и он, как добрый христианин, будет постоянно топтать такой ковер ногами. Эти заявления, среди нескольких десятков тысяч других в том же роде, напечатаны в газете «Libre Parole».

Дама. Так что ж, это и есть антихрист, по-вашему?

Г[-н] Z. Ну, нет. Некоторые пояснительные намеки на его существо тут даны, а сам-то еще впереди.

Дама. Так разъясните же, как можно проще, в чем тут дело?

Г[-н] Z. Ну, за простоту не могу ручаться. На истинную простоту не сразу попадешь, а мнимая простота, искусственная, фальшивая — нет ничего хуже ее. Есть старинное изречение, которое любил повторять один мой умерший приятель: *многая простота удобопревратна.*

Дама. Ну, и это не совсем просто.

Генерал. Это, вероятно, то же, что и в народной пословице: *иная простота хуже воровства.*

Г[-н] Z. Это самое.

Дама. Теперь и я понимаю.

Г[-н] Z. Жаль только, что всего антихриста на одних пословицах не объяснишь.

Дама. Ну, объясняйте, как знаете.

Г[-н] Z. Прежде всего скажите мне, признаете ли вы существование и силу зла в мире?

Дама. Не хотелось бы признавать, да приходится поневоле. Одна смерть чего стоит: уж от этого-то зла не уйдешь. Верю, что «последний враг истребится смерть», — ну а пока не истребился, ясно, что зло не только сильно, но и сильнее добра.

Г[-н] Z *(к генералу)*. А вы как думаете?

Генерал. Я перед пулями и ядрами глаз не закрывал, так и на более тонкие вопросы жмуриться не стану. Конечно, зло так же реально существует, как и добро. Есть Бог, есть и дьявол, — разумеется, пока его Бог терпит.

Политик. Ну а я пока ничего не отвечу. Мой взгляд в корень не идет, а ту сторону дела, которая мне ясна, я изложил вчера, как мог. Но мне любопытно познакомиться с чужим взглядом. Образ мыслей князя мне совершенно понятен, то есть мне понятно, что тут никакой настоящей мысли вовсе нет, а торчит какая-то голая претензия qui n'a ni rime, ni raison [8]. Ну а положительный религиозный взгляд, конечно, более содержателен и более меня интересует. Только я до сих пор был с ним знаком лишь в его казенной форме, которая меня не удовлетворяет. И мне было бы очень желательно услышать наконец об этих вещах не благоглаголание благопотребное, а натуральное человеческое слово.

Г[-н] Z. Изо всех звезд, которые восходят на умственном горизонте человека, со вниманием читающего наши

священные книги, нет, я думаю, более яркой и поразительной, чем та, которая сверкает в евангельском слове: «Думаете ли вы, что Я мир пришел принести на землю? Нет, говорю вам, — но разделение» [9]. Он пришел принести на землю *истину*, а она, как и добро, прежде всего *разделяет*.

Дама. Это нужно объяснить. И почему же Христос называется prince de la paix [10], и почему Он же сказал, что миротворцы сынами Божиими нарекутся?

Г[-н] Z. А вы так добры, что желаете и мне получить это высшее достоинство чрез примирение противоречивых текстов?

Дама. Именно.

Г[-н] Z. Так заметьте же, что примирить их можно только чрез разделение между добрым или истинным миром и миром дурным или ложным. И это разделение прямо указано Тем же, Кто принес истинный мир и добрую вражду: «Мир оставляю вам, мир *Мой* даю вам: не так, как *мир* дает, Я даю вам» [11].— Есть, значит, хороший, Христов мир, основанный на том *разделении*, что Христос пришел принести на землю, именно на разделении между добром и злом, между истиной и ложью; и есть дурной, мирской мир, основанный на смешении, или внешнем соединении, того, что внутренне враждует между собою.

Дама. Как же это вы покажете разницу между хорошим и дурным миром?

Г[-н] Z. Да почти так же, как третьего дня генерал, когда он шутя заметил, что бывает хороший мир, например Ништадтский или Кучук-Кайнарджийский. Под этой шуткой есть более общий и важный смысл. И в духовной борьбе, как и в политической, хороший мир есть тот, который заключают лишь тогда, когда цель войны достигнута.

Дама. Но из-за чего же окончательно идет война между добром и злом? Да и нужно ли им, собственно, воевать между собою? Да и возможно ли между ними действительно столкновение — corps acòrps [12]? Ведь на обыкновенной войне, когда одна сторона начнет усиливаться, то и другая, неприятельская, ищет подкреплений, спор должен быть решен настоящими битвами, с пушками и штыками. А в борьбе добра и зла этого нет, а когда добрая сторона усиливается, то дурная сейчас уж и слабеет, и до настоящего сражения между ними дело никогда не доходит, так что все это только в переносном смысле. Значит, нужно только заботиться, чтобы добра в людях

было больше, тогда уж само собою зла будет меньше.

Г[-н] Z. То есть вы думаете, что стоит только добрым людям самим становиться еще добрее, чтобы злые теряли свою злобу, пока наконец не сделаются тоже добрыми?

Дама. Мне кажется, что так.

Г[-н] Z. Ну а вам известны какие-нибудь случаи, чтобы доброта доброго человека делала злого добрым или, по крайней мере, менее злым?

Дама. Нет, сказать правду, я таких случаев не видала и не слыхала... Но постойте: ведь то, что вы теперь сказали, подходит, кажется, к тому, о чем вы третьего дня с князем говорили, что даже Христос при всей Своей доброте ничего хорошего не мог сделать с душой Иуды Искариота или злого разбойника [13]. Так ответ на это остался за князем, вы не забудьте, когда он придет.

Г[-н] Z. Ну, так как я его не считаю антихристом, то и в пришествии его не уверен, а в его богословской находчивости — еще менее. Так, чтобы на нашем разговоре не тяготел этот нерешенный вопрос, я представлю пока то возражение, которое должен бы сделать князь *с его точки зрения.* «Почему Христос не переродил Своею добротою злые души Иуды и К^0?» Да просто потому, что время было слишком темное, и только очень немногие души стояли на той степени нравственного развития, на которой внутренняя сила истины может быть ощутительна. А Иуда и К^0 были еще слишком «неразвиты». Но ведь сам же Христос сказал своим ученикам: «Дела, которые Я творю, и вы сотворите, — и *больше* этого *сотворите*» [14]. Значит, на высшей ступени нравственного развития в человечестве, какая достигнута в настоящее время, истинные ученики Христовы могут силою своей кротости и непротивления злу творить нравственные чудеса больше тех, что были возможны осьмнадцать веков тому назад...

Генерал. Позвольте, позвольте! Если *могут* творить, так почему же не творят? Или вы эти новые чудеса видали? Ведь вот наш князь и теперь, «после осьмнадцати веков нравственного развития христианского сознания», никак не может просветить мою темную душу: каким я был до него людоедом, таким и посейчас остаюсь и как прежде, так и теперь после Бога и России больше всего на свете люблю военное дело вообще и артиллерийское в особенности. А ведь я не только с одним

нашим князем, а и с многими другими непротивленцами [15], посильней его, встречался.

Г [- н] Z. Ну зачем же становиться на такую личную почву? И чего вы от меня желаете? Я вам представил в пользу отсутствующего противника евангельский текст, о котором он забыл, а затем

Резон ли в этом, или не резон. —
Я за чужой не отвечаю сон [16].

Дама. Ну, теперь уж и я вступлюсь за бедного князя. Если бы он захотел быть умным, то он отвечал бы генералу так: я и мои единомышленники, с которыми вы встречались, считаем себя истинными учениками Христа только по направлению наших мыслей и поступков, а не потому, чтобы мы достигли большой силы. Но, наверное, есть где-нибудь или скоро будут христиане более совершенные, чем мы, — они и вашу темную стену пробили бы.

Г [- н] Z. Этот ответ, конечно, был бы практически удобен, так как он апеллировал бы к неизвестной инстанции. Но это ведь несерьезно. Они, положим, скажут, должны сказать: мы ничего делать не можем — ни большего, чем то, что Христос делал, ни равного Его делам, ни даже меньшего, но сколько-нибудь приближающегося к этим делам. Что же можно заключить из такого признания по здравой логике?

Генерал. Кажется, только то, что слова Христовы: «Вы будете творить то, что Я творил, и больше этого» — сказаны были не этим господам, а кому-нибудь другому, совсем на них не похожему.

Дама. Но ведь можно себе представить, что какой-нибудь человек до конца проведет заповедь Христову о любви к врагам и о прощении обид — и тогда он через того же Христа получит силу превращать своей кротостью злые души в добрые.

Г [- н] Z. Был не так давно сделан опыт в этом роде, и не только без успеха, но он показал прямо обратное тому, что вы предполагаете. Был человек, не знавший пределов своей кротости и не только прощавший всякую обиду, но и отвечавший на всякое новое злодеяние новыми и бóльшими благодеяниями. И что же? Потряс ли он душу своего врага, переродил ли его нравственно? Увы! Он только ожесточил сердце злодея и жалостным образом погиб от его руки.

Дама. Про что такое вы говорите? Какой это человек? Где и когда он жил?

Г [- н] Z. Не так давно и в Петербурге. Я думал, что вы его знаете. Это камергер Деларю.

Дама. Никогда не слыхала, а, кажется, я весь Петербург по пальцам знаю.

Политик. Я тоже что-то не припоминаю. Но в чем же история этого камергера?

Г[-н] Z. Она прекрасно изложена в одном неизданном стихотворении Алексея Толстого.

Дама. Неизданном? Значит, наверное, фарс. К чему же это при таких серьезных предметах?

Г[-н] Z. Уверяю вас, что хотя это фарс по форме, но с очень серьезным и, главное, правдивым реальным содержанием. Во всяком случае действительное отношение между добротою и злобою в человеческой жизни изображено этими шуточными стихами гораздо лучше, чем я мог бы его изобразить своею серьезною прозой. И у меня нет ни малейшего сомнения, что, когда герои иных всемирно знаменитых романов, искусно и серьезно распахивающих психологический чернозем, будут только литературным воспоминанием для книжников, этот фарс, в смешных и дико карикатурных чертах затронувший подпочвенную глубину нравственного вопроса, сохранит всю свою художественную и философскую правду.

Дама. Ну, я вашим парадоксам не верю. Вы одержимы духом противоречия и нарочно всегда бравируете общественное мнение.

Г[-н] Z. Я, вероятно, «бравировал» бы его, если бы оно существовало. Но историю о камергере Деларю я вам все-таки сообщу, так как вы ее не знаете, а я помню ее наизусть.

Вонзил кинжал убийца нечестивый
  В грудь Деларю.
Тот, шляпу сняв, сказал ему учтиво:
  «Благодарю».
Тут в левый бок ему кинжал ужасный
  Злодей вогнал,
А Деларю сказал: «Какой прекрасный
  У вас кинжал!»
Тогда злодей, к нему зашедши справа,
  Его пронзил,
А Деларю с улыбкою лукавой
  Лишь погрозил.
Истыкал тут злодей ему, пронзая,
  Все телеса,
А Деларю: «Прошу на чашку чая
  К нам в три часа».
Злодей пал ниц и, слез проливши много,
  Дрожал, как лист,
А Деларю: «Ах, встаньте, ради Бога!
  Здесь пол нечист».
Но все у ног его в сердечной муке
  Злодей рыдал,

А Деларю сказал, расставя руки:
«Не ожидал!
Возможно ль? Как?! Рыдать с такою силой? —
По пустякам?!
Я вам аренду выхлопочу, милый, —
Аренду вам!
Через плечо дадут вам Станислава
Другим в пример.
Я дать совет властям имею право:
Я камергер!
Хотите дочь мою просватать, Дуню?
А я за то
Кредитными билетами отслюню
Вам тысяч сто.
А вот пока вам мой портрет на память, —
Приязни в знак.
Я не успел его еще обрамить, —
Примите так!»
Тут ёдок стал и даже горче перца
Злодея вид.
Добра за зло испорченное сердце,
Ах! не простит.
Высокий дух посредственность тревожит,
Тем страшен свет.
Портрет еще простить убийца может,
Аренду ж — нет.
Зажглась в злодее зависти отрава
Так горячо,
Что, лишь надел мерзавец Станислава
Через плечо, —
Он окунул со злобою безбожной
Кинжал свой в яд
И, к Деларю подкравшись осторожно,
Хвать друга в зад!
Тот на пол лег, не в силах в страшных болях
На кресло сесть.
Меж тем злодей, отняв на антресолях
У Дуни честь, —
Бежал в Тамбов, где был, как губернатор,
Весьма любим.
Потом в Москве, как ревностный сенатор,
Был всеми чтим.
Потом он членом сделался совета
В короткий срок...
Какой пример для нас являет это,
Какой урок! [17]

Дама. Ах, как мило, я и не ожидала!

Политик. В самом деле превосходно. «Кредитными билетами отслюню!» — чудесно. «Аренду ж — нет!» и «Бежал в Тамбов!» — deux vrais coups de maître! [18]

Г[-н] Z. Но правдивость-то какая, вы заметьте. Деларю не та «очищенная добродетель», которой в природе не встречается. Он живой человек со всеми человеческими слабостями — и тщеславием («я камергер!»),

и стяжательностью (припасены сто тысяч), а его фантастическая непроницаемость для злодейского кинжала есть лишь очевидный символ его беспредельного добродушия, неодолимого и даже нечувствительного для всяких обид, что все-таки бывает, хотя и очень редко. Деларю не олицетворение добродетели, а натуральный добрый человек, у которого сердечная доброта одолела дурные качества и вытеснила их на душевную поверхность в виде безобидных слабостей. Так же «злодей» — вовсе не ходячий экстракт порока, а обыкновенная смесь добрых и злых качеств; но у него зло зависти засело в самой глубине души и вытеснило все доброе на душевную *эпидерму*, так сказать, где доброта приняла вид очень живой, но поверхностной чувствительности. Когда на ряд жестоких обид Деларю отвечает учтивыми словами и приглашением на чашку чая, чувствительность нравственной эпидермы у «злодея» сильно затронута этими проявлениями благовоспитанности, и он предается самому экспансивному раскаянию. Когда же учтивость камергера переходит в сердечное участие истинно доброго человека, который платит своему врагу за зло не кажущимся только добром вежливых слов и жестов, а действительным и живым добром практической помощи, — когда Деларю входит в житейское положение своего злодея, готов поделиться с ним своим состоянием, устроить его служебные дела и даже его семейное благополучие, — тогда эта *действительная* доброта, проникая в более глубокие моральные слои злодея, обнаруживает его внутреннюю нравственную негодность и, достигая наконец до дна его души, будит там крокодила зависти. Не доброте Деларю завидует злодей — он ведь сам может быть добрым, — разве он не чувствовал своей доброты, когда «рыдал в сердечной муке», — нет, он завидует именно недостижимой для него бездонности и *простой серьезности* этой доброты:

Портрет еще простить убийца может,
Аренду ж — нет!

Разве это не реально, разве не так бывает в живой действительности? От одной и той же влаги живительного дождя растут и благотворные силы в целебных травах, и яд — в ядовитых. Так же и действительное благодеяние в конце концов увеличивает добро в добром и зло — в злом. Так должны ли мы, имеем ли даже право всегда и без разбора давать волю своим добрым чувствам? Можно ли похвалить родителей, усердно поли-

вающих из доброй лейки ядовитые травы в саду, где гуляют их дети? Дуня-то за что погибла, я вас спрашиваю?

Генерал. Вот это верно! Если бы Деларю изрядно накостылял затылок своему злодею и выгнал его из дому, так ведь тому не до антресолей бы было!

Г[-н] Z. В самом деле, пускай он имеет право жертвовать *себя* своей доброте, пускай, как в старину были мученики веры, так теперь должны быть мученики доброты. Но с Дуней-то как быть, я вас спрашиваю? Ведь она глупа и молода и ничего собою доказать не может и не желает. Так неужели ее не жалко?

Политик. Положим, жалко. Но мне еще более жалко, что антихрист-то, кажется, от нас вместе со злодеем в Тамбов убежал.

Г[-н] Z. Поймаем, ваше высокопревосходительство, поймаем! — Вчера вы изволили указать смысл истории в том, что натуральное человечество, состоящее первоначально из множества более или менее диких народов, чуждых друг другу, частью не знающих друг о друге, а частью прямо враждующих между собой, постепенно выделяет из себя лучшую, образованную часть — культурный или европейский мир, который постепенно растет и разрастается и наконец должен охватить и все отставшие в этом историческом движении народы, включая их в одно солидарное и мирное международное целое. Установление вечного международного мира — вот ваша формула, не так ли?

Политик. Да, и эта формула в своей предстоящей и уже недалекой реализации покроет собою гораздо больше существенных культурных успехов, чем может теперь казаться. Вы только подумайте, сколько дурного будет по необходимости атрофировано и сколько хорошего по самой природе вещей возникнет и разовьется. Сколько сил будет освобождено для производительных занятий, как процветут науки и искусства, промышленность и торговля...

Г[-н] Z. Ну а уничтожение болезней и смерти включаете вы в число предстоящих успехов культуры?

Политик. Разумеется... до некоторой степени. Уже и теперь много сделано по части санитарных условий, гигиены, антисептики... органотерапии...

Г[-н] Z. А эти несомненные успехи в положительную сторону разве не уравновешиваются столь же несомненным прогрессом невропатических и психопатических явлений вырождения, сопровождающих развитие культуры?

Политик. Ну, на каких же это весах взвешивать?

Г[-н] Z. Во всяком случае бесспорно, что растет плюс, растет и минус, а в результате получается что-то близкое к нулю. Это насчет болезней. Ну а касательно смерти, кажется, кроме нуля, ничего и не было в культурном прогрессе.

Политик. Да разве культурный прогресс ставит себе такие задачи, как уничтожение смерти?

Г[-н] Z. Знаю, что не ставит, но ведь потому и его самого очень высоко ставить нельзя. Ну, в самом деле, если бы я знал наверно, что и я сам, и все, что мне дорого, должно навсегда исчезнуть, не было ли бы для меня все равно, дерутся ли где-нибудь между собою разные народы или живут в мире, культурны они или дики, учтивы или неучтивы?

Политик. Да, с личной, эгоистической точки зрения, конечно, это все равно.

Г[-н] Z. Как с эгоистической? Извините, со всякой точки зрения. Смерть все равняет, и перед нею эгоизм и альтруизм одинаково бессмысленны.

Политик. Пусть так, но ведь бессмысленность эгоизма не мешает быть нам эгоистами, точно так же альтруизм, насколько он вообще возможен, обойдется и без разумных оснований, и рассуждение о смерти тут ни при чем. Я знаю, что мои дети и внуки умрут, но это не мешает мне заботиться об их благе так, как если бы оно было вечное. Я тружусь для них прежде всего потому, что люблю их, и отдавать им свою жизнь доставляет мне удовлетворение. «Я вкус в том нахожу». C'est simple comme bonjour [19].

Дама. Да, пока все хорошо идет, хотя и тут мысль о смерти все-таки приходит. Ну а как с детьми и внуками пойдут разные несчастья? Какое тут удовлетворение и какой вкус? Это все равно как водяные цветы на трясине: схватишь и провалишься.

Г[-н] Z. Да и помимо этого о детях и внуках вам можно и необходимо заботиться quand même [20], не решая и даже не ставя вопроса о том, могут ли ваши заботы доставить им действительное и окончательное благо. Вы о них заботитесь не для чего-нибудь, а *потому*, что имеете к ним живую любовь; но такую любовь нельзя иметь к не существующему еще человечеству будущего, и тут вступает во все свои права вопрос разума об *окончательном* смысле, или цели, наших забот, и если этот вопрос в высшей инстанции решается смертью, если последний результат вашего прогресса и вашей культуры есть все-таки смерть каждого и всех, то ясно, что всякая прогрессивная

культурная деятельность — ни к чему, что она бесцельна и бессмысленна.

(Тут говоривший вдруг остановился, и прочие собеседники повернули головы к звякнувшей калитке и несколько мгновений пребывали в изумлении. В сад вошел и неровными шагами приближался к беседующим — Князь.)

Дама. Ах! А мы ведь об антихристе еще и не начинали.

Князь. Это все равно. Я раздумал, и мне кажется, что я напрасно высказал дурное чувство к заблуждениям моих ближних, не выслушав их оправдания.

Дама *(торжествующим тоном к генералу)*. Вот видите! Ну что?

Генерал *(сухо)*. Ничего.

Г[-н] Z. *(князю)*. Вы очень кстати подошли. Речь идет теперь о том, стоит ли заботиться о прогрессе, если знать, что конец его всегда есть смерть для всякого человека, дикарь ли он или самый что ни на есть образованный европеец будущего? Что бы вы сказали по вашей доктрине?

Князь. Истинно христианское учение даже не допускает такой постановки вопроса. Евангельское решение вопроса «с особенной яркостью и силой выражено в притче о виноградарях. Виноградари вообразили себе, что сад, куда они были посланы для работы на хозяина, был их собственностью, что все, что было в саду, сделано для них, и что их дело только в том, чтобы наслаждаться в этом саду своею жизнью, забыв о хозяине и убивая тех, которые напоминали им о хозяине и об обязанностях к нему. Как те виноградари, так и теперь почти все люди живут в нелепой уверенности, что они сами хозяева своей жизни, что она дана им для их наслаждения. А ведь это, очевидно, нелепо. Ведь если мы посланы сюда, то по чьей-нибудь воле и для чего-нибудь. А мы решили, что мы как грибы: родились и живем только для своей радости, и ясно, что нам дурно, как будет дурно работнику, не исполняющему воли хозяина. Воля же хозяина выражена в учении Христа. Только исполняй люди это учение, и на земле установится Царствие Божие, и люди получат наибольшее благо, которое доступно им. В этом все. *Ищите Царства Божия и правды его, а остальное приложится вам.* Мы ищем *остального* и не находим его, и не только не устанавливаем Царства Божия, но разрушаем его» разными своими государствами, войсками, судами, университетами, фабриками.

Генерал *(в сторону)*. Ну, завели машину!

П о л и т и к *(князю)*. Вы кончили?

К н я з ь. Да.

П о л и т и к. Я должен сказать, что ваше решение вопроса кажется мне просто непонятным. Вы как будто рассуждаете, что-то доказываете и разъясняете, в чем-то хотите убедить, а между тем все, что говорите,— ряд произвольных и ничем между собою не связанных утверждений. Например, вы говорите: если мы посланы сюда, то по чьей-нибудь воле и для чего-нибудь. Это, кажется, ваша главная мысль, но что же это такое? Откуда вы взяли, что мы сюда кем-то для чего-то посланы? Кто вам это сказал? Что мы здесь, на земле, существуем — это верно, но чтобы наше существование было каким-то посланничеством — это вы совершенно голословно утверждаете. Когда я, например, был в молодости посланником, то я знал это несомненно, а также кем и зачем послан — знал, во-первых, потому, что у меня были на то бесспорные документы, во-вторых, потому, что я имел и личную аудиенцию у покойного императора Александра Николаевича и лично получил Высочайшие инструкции, а в-третьих, потому, что я каждую треть года получал 10 000 руб. золотом. Ну а если бы вместо всего этого посторонний человек на улице подошел ко мне и объявил, что я посланник и послан туда-то и для того-то, так ведь я стал бы только озираться по сторонам, нет ли по близости городового, чтобы защитить меня от этого манияка, который может, пожалуй, и на жизнь мою покуситься. А что касается до настоящего случая, то ведь бесспорных документов от вашего предполагаемого хозяина у вас нет, личной аудиенции вы у него не имели, жалованья от него не получаете, какой же вы посланник? А между тем вы не только себя, но и всех прочих не то в посланники, не то в рабочие записали. По какому праву? На каком основании — не понимаю. Мне представляется, что это какая-то риторическая импровизация, très mal inspirée d'ailleurs [21].

Д а м а. Ну, вы опять прикидываетесь. Вы отлично понимаете, что князь вовсе не ваше неверие опровергать хотел, а излагал общий христианский взгляд, что все мы зависим от Бога и обязаны служить Ему.

П о л и т и к. Ну, я службы без жалования не понимаю, и, если оказывается, что жалованье тут всем одно — смерть, je présente mes compliments [22].

Д а м а. Но ведь все равно умрете, никто вас спрашивать не будет.

П о л и т и к. Вот именно это «все равно» и доказывает,

что жизнь не есть служба, и если не требуется моего согласия для моей смерти, как и для моего рождения, то я предпочитаю видеть в смерти, как и в жизни, то, что в них действительно есть, именно необходимость природы, а не выдумывать какую-то службу какому-то хозяину. А заключение мое такое: живи, пока живется, и старайся жить как можно умней и лучше, а условие умной и хорошей жизни есть мирная культура. Впрочем, я полагаю, что и на почве христианского учения мнимое решение вопроса, предложенное князем, не выдерживает критики; но об этом пусть скажут люди, более меня компетентные.

Генерал. Да какое же тут решение? Ни решения, ни постановки, а один только словесный обход вопроса. Это все равно как если бы я на плане окружил своими начерченными батальонами начерченную неприятельскую крепость и вообразил бы, что я ее взял. В этом роде ведь случалось, знаете, как в известной солдатской песне поется:

Как четвертого числа
Нас нелегкая несла
Горы занимать.
. . . .
Наезжали князья, графы,
И чертили топографы
На больших листах.
Гладко вышло на бумаге,
Да забыли про овраги,
А по ним ходить.

А результат известен:

На Федюхины высоты
Нас пришло всего две роты,
А пошли полки [23].

Князь. Ничего не понимаю! И это все, что вы можете возразить на то, что я говорил?

Генерал. А в том, что вы говорили, мне особенно показалось непонятно насчет грибов, что будто они живут для своей радости. А я всегда полагал, что они живут для радости тех, кто любит грибы в сметане или пироги с грибами. Ну а ежели ваше Царствие Божие на земле оставляет смерть нетронутой, то ведь выходит, что люди поневоле живут и в вашем Царстве Божием будут жить именно как грибы — не выдуманные вами веселые грибы, а действительно грибы, которые на сковороде жарят. Ведь и для людей в нашем земном Царстве Божием все дело будет кончаться тем, что их смерть съест.

Дама. Князь этого не говорил.

Генерал. Ни этого, ни другого. Какая же причина такого умолчания о самом важном пункте?

Г [-н] Z. Прежде чем поднимать этот вопрос, я желал бы узнать, откуда взята притча, в которой вы, князь, выразили свой взгляд? Или это ваше собственное сочинение?

Князь. Как сочинение? Ведь это же из Евангелия.

Г [-н] Z. Нет, что вы! Ни в каком Евангелии такой притчи не находится.

Дама. Бог с вами! Что вы князя с толку сбиваете? Есть ведь притча о виноградарях в Евангелии.

Г [-н] Z. Есть нечто похожее по внешней фабуле, но ведь совсем о другом по содержанию и смыслу, который тут же и указан.

Дама. Что вы? Полноте! Мне кажется, совсем такая же притча. Да вы что-то мудрите,— я вам на слово не верю.

Г [-н] Z. И не нужно: книжка-то у меня в кармане *(тут он вынул Новый Завет малого формата и стал его перелистывать)*. Притча о виноградарях находится у трех евангелистов: Матфея, Марка и Луки [24], но сколько-нибудь значительной разницы между тремя вариантами нет. Так довольно будет прочесть в одном Евангелии, более подробном,— у Луки. Это в главе двадцатой, где излагается последняя, заключительная проповедь Христа народу. Дело приблизилось к развязке, и вот рассказывается (конец XIX и начало XX главы), как противники Христа — партия первосвященников и книжников — сделали на Него решительное и прямое нападение, требуя всенародно, чтобы Он представил полномочия своей деятельности, сказал бы, по какому праву, в силу какой власти Он действует. Но позвольте, я уж лучше прочту *(читает)*: «И учил Он каждый день во храме. Первосвященники же и книжники искали погубить Его, да и старейшины народные, но не находили, что бы тут сделать, ибо весь народ неотступно слушал Его. И было в один из тех дней, когда Он учил народ во храме и благовествовал, приступили первосвященники и книжники со старейшинами и сказали Ему: «Скажи нам, по какой власти Ты так поступаешь, или кто дал Тебе эту власть?» — Он же сказал им в ответ: «Спрошу и Я вас об одном: крещение Иоанново с небес было или от людей?» — Они же рассуждали между собою, говоря: если скажем, что с небес, спросит: «Почему вы не поверили ему?» — а если скажем: от людей,— весь народ побьет нас каменьями, потому что он уверен, что

Иоанн — пророк; и отвечали, что не знают, откуда. И сказал им Иисус: «Так и Я не скажу вам, какою властью это делаю»...

Дама. К чему же вы это читаете? Что Христос не отвечал, когда к Нему приставали, это хорошо. Но при чем же тут притча о виноградарях?

Г [-н] Z. Подождите, это все к одному. И вы напрасно говорите, что Христос не отвечал. Он ответил совершенно определенно, и притом вдвойне: указал на такого свидетеля своих полномочий, которого не решились отвергнуть спрашивавшие, а затем доказал, что у них самих нет настоящей власти и прав над Ним, так как они действуют лишь по страху народа, из боязни за жизнь свою применяясь к мнениям толпы. Но ведь настоящая власть та, которая не идет за другими, а ведет других за собою. Боясь и слушаясь народа, эти люди показали, что настоящая власть от них ушла и принадлежит народу. К нему теперь и обращается Христос, чтобы перед ним обвинить их за сопротивление Себе. В этом обвинении недостойных национальных вождей еврейства за их сопротивление Мессии — все содержание евангельской притчи о виноградарях, как вы сами сейчас увидите *(читает)*: «Начал же *к народу* говорить притчу сию. Человек некий насадил виноградник и отдал его виноградарям; и отлучился на довольно долгое время. И в должный срок послал он к виноградарям раба, чтобы дали ему от плода виноградника. Виноградари же, побив его, отослали ни с чем. И положил послать другого раба; они же и его, побив и обесчестив, отослали ни с чем. И положил послать третьего; они же и того, изранив, выбросили. И сказал хозяин виноградника: «Что мне делать? Пошлю сына моего возлюбленного; может быть, видя его, устыдятся». Увидя его, виноградари рассуждали между собою, говоря: «Этот ведь — наследник; давайте убьем его, чтобы нам досталось наследство». И, выбросив его из виноградника, убили. Так что же сделает им хозяин виноградника? Придет и погубит этих виноградарей и даст виноградник другим.— Слышавшие же это сказали: «Да не будет!» — Он же, взглянув на них, сказал: «Так что значит написанное: камень, тот, что отвергли строители,— он стал во главу угла; всякий, кто упадет на этот камень, разобьется, а на кого он упадет, того раздавит».— И хотели первосвященники и книжники наложить на Него руки в тот час, да побоялись народа; ибо поняли они, что про них сказал Он эту притчу»[25]. Про кого же и про что, я спрашиваю, сказана притча о винограднике?

Князь. Не понимаю, в чем же тут ваше возражение? Иудейские первосвященники и книжники обиделись потому, что они были и сознавали себя образчиками тех дурных мирских людей, о которых говорилось в притче.

Г [-н] Z. Но в чем же, собственно, они здесь обличались?

Князь. В неисполнении истинного учения.

Политик. Ясно, кажется: эти негодяи жили, как грибы, для своей радости, курили табак, пили водку, ели убоину и даже своего бога ею угощали, притом женились, председательствовали в судах и участвовали в войнах.

Дама. Вы думаете, что глумиться таким образом прилично вашему возрасту и положению? — Вы его не слушайте, князь. Мы с вами хотим говорить серьезно. Скажите мне вот что: ведь в евангельской притче в самом деле виноградари гибнут потому, что убили хозяйского сына и наследника,— и это главное дело по Евангелию,— почему же вы это пропускаете?

Князь. Потому пропускаю, что это относится к личной судьбе Христа, которая, конечно, имеет свою важность и интерес, но все-таки несущественна для того, что есть единое на потребу.

Дама. То есть?

Князь. То есть для исполнения евангельского учения, которым достигается Царство Божие и правда Его.

Дама. Постойте на минуточку: у меня что-то в голове все запуталось... В чем, бишь, дело?.. Да. *(К г[-ну] Z.)* У вас Евангелие в руках,— так скажите, пожалуйста, о чем еще в этой главе говорится, после притчи?

Г [-н] Z *(перелистывая книжку)*. А говорится о том, чтобы отдавать должное Кесарю, потом о воскресении мертвых, что мертвые воскреснут, потому что Бог не есть Бог мертвых, но живых, а затем доказывается, что Христос не есть сын Давидов, а Сын Божий,— ну а два последние стиха — против лицемерия и тщеславия книжников [26].

Дама. Вот видите, князь: ведь и это тоже — евангельское учение: чтобы признавать государство в мирских делах, чтобы верить в воскресение мертвых и что Христос не простой человек, а Сын Божий.

Князь. Но разве можно заключать из одной главы, неизвестно кем и когда составленной?

Дама. Ах, нет! Это уж я и без справки знаю, что не одна глава, а во всех четырех Евангелиях очень много и насчет воскресения, и насчет божественности Христа — особенно у Иоанна, его и на похоронах читают.

Г [-н] Z. А насчет того, будто неизвестно, кем и когда составлено, то и свободная немецкая критика теперь уже признала, что все четыре Евангелия — происхождения апостольского, первого века [27]

Политик. Да и в 13-м издании «Vie de Jésus» я заметил будто ретрактацию насчет четвертого Евангелия [28].

Г [-н] Z. Нельзя же от учителей отставать. Но главная-то беда, князь, в том, что, каковы бы ни были наши четыре Евангелия, когда бы и кем они ни были составлены, другого-то Евангелия, более, по-вашему, достоверного и согласного с вашим «учением», ведь не существует.

Генерал. Как не существует? А пятое, где Христа нет, а одно только *учение* — насчет убоины и военной службы.

Дама. И вы тоже? Стыдно! Знайте, что, чем больше вы с вашим штатским союзником будете дразнить князя, тем больше я буду на его стороне. Я уверена, князь, что вы хотите брать христианство с самой лучшей стороны и что ваше Евангелие, хотя не есть то же, что наше, но в том роде, как в старину сочиняли книжки l'ésprit de M. de Montesquieu, l'ésprit de Fénelon, так и вы или ваши учителя хотели сочинить l'ésprit de l'Evangile [29]. Только жаль, что этого никто из ваших в особой маленькой книжке не сделал, которую так и можно было бы назвать: «*Дух христианства* по учению таких-то». Вам необходимо иметь что-нибудь вроде катехизиса, чтобы мы, простые люди, не теряли нити во всех этих вариациях. То мы слышим, что главная суть в Нагорной проповеди, то вдруг нам говорят, что прежде всего нужно трудиться в поте лица над земледелием,— хоть этого в Евангелии нет, а есть в Книге Бытия, там же, где в болезнях родить,— но ведь это же не заповедь, а только печальная судьба; то говорят, что нужно все раздать нищим, а то — никому ничего не давать, потому что деньги — зло и нехорошо делать зло другим, а только себе и своей семье, а для других нужно только трудиться; то опять говорят: ничего не делать, а только размышлять; то говорят: призвание женщины — родить как можно больше здоровых детей,— а там вдруг — совсем ничего такого не надо, потом мясного не есть — первая ступень, а почему первая — никому не известно; потом против водки и табака, потом блины; а потом военная служба, что главная беда в ней и главная обязанность христианина есть от нее отказываться, а кого в солдаты не берут, тот, значит, и так свят. Я, может быть, вздор говорю, но не моя вина: никак нельзя во всем этом разобраться.

Князь. Я тоже думаю, что нам необходимо толковое

резюме истинного учения,— кажется, его теперь и составляют.

Дама. Ну а пока составят, скажите нам теперь в двух словах, в чем же сущность Евангелия, по-вашему?

Князь. Кажется, ясно, что в великом принципе непротивления злу насилием.

Политик. А как же отсюда табак вывести?

Князь. Какой табак?

Политик. Ах, Боже мой! Я спрашиваю, какая связь между принципом непротивления злу и требованиями воздержания от табака, вина, мяса, любовных дел?

Князь. Кажется, связь ясная: все эти порочные привычки одуряют человека — заглушают в нем требования его разумного сознания или совести. Вот почему солдаты обыкновенно отправляются пьяными на войну.

Г [-н] Z. Особливо на войну неудачную. Но это можно оставить. Правило непротивления злу важно само по себе, оправдывает ли оно или нет аскетические требования. По-вашему, если мы не будем сопротивляться злу силою, то зло сейчас же и исчезнет. Значит, оно держится только нашим сопротивлением или теми мерами, которые мы принимаем против зла, а собственной действительной силы оно не имеет. В сущности зла вовсе нет, оно является только вследствие нашего ошибочного мнения, по которому мы полагаем, что зло есть, и начинаем действовать согласно этому предположению. Так ведь.

Князь. Конечно, так.

Г [-н] Z. Но если зла в действительности нет, то как вы объясняете поразительную неудачу дела Христова в истории? Ведь, с вашей точки зрения, оно совсем не удалось, так что в конце концов из него ничего не вышло, то есть, во всяком случае, вышло гораздо больше дурного, чем хорошего.

Князь. Почему это?

Г [-н] Z. Вот странный вопрос! Ну, если вам это непонятно, разберем по порядку. Христос и по-вашему всех яснее, сильнее и последовательнее проповедовал истинное добро. Так?

Князь. Да.

Г [-н] Z. А истинное добро в том, чтобы не сопротивляться насилием злу, то есть мнимому злу, так как настоящего зла нет.

Князь. Так.

Г [-н] Z. Христос не только проповедовал, но и сам до конца исполнил требования этого добра, подвергшись без сопротивления мучительной казни. Христос, по-вашему,

сячи его последователей претерпели то же самое. Прекрасно. И что же из этого всего вышло, по-вашему?

Князь. А вы хотели бы, чтобы на этих мучеников ангелы какие-нибудь блестящие венки надели и поместили их где-нибудь под кущами райских садов в награду за их подвиги?

Г [-н] Z. Нет, зачем же так говорить? Конечно, и я, и вы, надеюсь, хотели бы для всех наших ближних, и живых, и умерших, всего самого лучшего и приятного. Но ведь дело идет не о ваших желаниях, а о том, что, по-вашему, вышло действительно из проповеди и подвига Христа и его последователей.

Князь. Для кого вышло? Для них?

Г [-н] Z. Ну, для них-то известно, что вышла мучительная смерть, но они, конечно, по своему нравственному героизму подвергались ей охотно и не для того, чтобы получить блестящие венцы себе, а для того, чтобы доставить истинное благо другим, всему человечеству. Так я вот и спрашиваю: какими благами мученический подвиг этих людей одарил других-то, все человечество? По старинному изречению, кровь мучеников была семенем церкви. Это фактически верно, но ведь, по-вашему, церковь была искажением и гибелью истинного христианства, так что оно даже совсем было забыто в человечестве и через осьмнадцать веков потребовалось все сначала восстановлять без всяких ручательств лучшего успеха, то есть совсем безнадежно?

Князь. Почему безнадежно?

Г [-н] Z. Да ведь вы же не отрицаете, что Христос и первые поколения христиан всю душу свою положили в это дело и отдали за него жизнь свою, и если тем не менее из этого ничего не вышло, по-вашему, то на чем же для вас-то могут основываться надежды иного исхода? Один только и есть несомненный и постоянный конец всего этого дела, совершенно одинаковый и для его начинателей, и для его исказителей и губителей, и для его восстановителей: все они, по-вашему, в прошедшем умерли, в настоящем умирают, в будущем умрут, а из дела добра, из проповеди истины никогда ничего, кроме смерти, не выходило, не выходит и не обещает выйти. Что же это значит? Какая странность: несуществующее зло всегда торжествует, а добро всегда проваливается в ничтожество.

Дама. А разве злые не умирают?

Г [-н] Z. И весьма. Но дело в том, что сила зла царством смерти только *подтверждается*, а сила добра, напротив,

опровергалась бы. И в самом деле, зло *явно* сильнее добра, и если это *явное* считать единственно реальным, то должно признать мир делом злого начала. А каким образом люди умудряются, стоя исключительно на почве явной, текущей действительности и, следовательно, признавая явный перевес зла над добром, вместе с тем утверждать, что зла нет и что, следовательно, с ним не нужно бороться,— этого я своим разумом не понимаю и жду помощи со стороны князя.

Политик. Ну а сначала вы свой-то выход из этого затруднения укажите.

Г [-н] Z. Кажется, он прост. Зло действительно существует, и оно выражается не в одном отсутствии добра, а в положительном сопротивлении и перевесе низших качеств над высшими во всех областях бытия. Есть зло индивидуальное — оно выражается в том, что низшая сторона человека, скотские и зверские страсти противятся лучшим стремлениям души *и осиливают их* в огромном большинстве людей. Есть зло общественное — оно в том, что людская толпа, индивидуально порабощенная злу, противится спасительным усилиям немногих лучших людей и одолевает их; есть, наконец, зло физическое в человеке — в том, что низшие материальные элементы его тела сопротивляются живой и светлой силе, связывающей их в прекрасную форму организма, сопротивляются и расторгают эту форму, уничтожая реальную подкладку всего высшего. Это есть *крайнее* зло, называемое смертью. И если бы победу этого крайнего физического зла нужно было признать как окончательную и безусловную, то никакие мнимые победы добра, в области лично нравственной и общественной, нельзя было бы считать серьезными успехами. В самом деле, представим себе, что человек добра, скажем Сократ, восторжествовал не только над своими внутренними врагами — дурными страстями, но что ему еще удалось убедить и исправить общественных своих врагов, преобразовать эллинскую политию,— какая польза в этой эфемерной и поверхностной победе добра над злом, если оно торжествует окончательно в самом глубоком слое бытия, над самыми основами жизни? Ведь и исправителю, и исправленным — один конец: смерть. По какой логике можно было бы высоко ценить нравственные победы сократовского добра над нравственными микробами дурных страстей в его груди и над общественными микробами афинских площадей, если бы настоящими-то победителями оказались еще худшие, низшие, грубейшие микробы физического разложения? Тут против крайнего пессимиз-

ма и отчаяния не защитит никакая моральная словесность.

Политик. Это уж мы слыхали. А вы-то на что опираетесь против отчаяния?

Г [-н] Z. Наша опора одна: действительное воскресение. Мы знаем, что борьба добра со злом ведется не в душе только и в обществе, а глубже, в мире физическом. И здесь мы уже знаем в прошедшем одну победу доброго начала жизни — в личном воскресении Одного — и ждем будущих побед в собирательном воскресении всех. Тут и зло получает свой смысл или окончательное объяснение своего бытия в том, что оно служит все к большему и большему торжеству, реализации и усилению добра: если смерть сильнее смертной жизни, то воскресение в жизнь вечную сильнее и того и другого. Царство Божие есть царство торжествующей чрез воскресение жизни — в ней же действительное, осуществляемое, окончательное добро. В этом вся сила и все дело Христа, в этом Его действительная любовь к нам и наша к Нему. А все остальное — только условие, путь, шаги. Без веры в совершившееся воскресение Одного и без чаяния будущего воскресения всех можно только на словах говорить о каком-то Царствии Божием, а на деле выходит одно царство смерти.

Князь. Как так?

Г [-н] Z. Да ведь вы же не только признаете вместе со всеми *факт* смерти, т[о] е[сть] что люди вообще умирали, умирают и еще будут умирать, но вы, сверх того, возводите этот факт в безусловный закон, из которого, по-вашему, нет ни одного исключения, а тот мир, в котором смерть навсегда имеет силу безусловного закона, как же его назвать, как не царством смерти? И что такое ваше Царство Божие на земле, как не произвольный и напрасный эвфемизм для царства смерти?

Политик. И я думаю, что напрасный, потому что нельзя известную величину заменять неизвестною. Бога ведь никто не видал, и что такое может быть Его Царство — никому не известно; а смерть людей и животных все мы видали и знаем, что от нее, как от верховной власти в мире, никому не уйти. Так зачем же вместо этого *a* мы будем какой-то *x* ставить? Кроме путаницы и соблазна «малых», этим ничего не произведешь.

Князь. Я не понимаю, о чем тут разговор? Смерть есть явление, конечно, очень интересное, можно, пожалуй, называть ее законом, как явление постоянное среди земных существ, неизбежное для каждого из них; можно говорить и о безусловности этого «закона», так как до сих пор не было достоверно констатировано ни одного исклю-

чения,— но какую же все это может иметь существенную жизненную важность для истинного христианского учения, которое говорит нам через нашу совесть только об одном: что́ мы должны и чего не должны делать здесь и теперь? И ясно, что голос совести может относиться только к тому, что в нашей власти делать или не делать. Поэтому совесть не только ничего не говорит нам о смерти, но и не может говорить. При всей своей огромности для наших житейских, мирских чувств и желаний смерть не в нашей воле и потому никакого нравственного значения для нас иметь не может. В этом отношении — а оно ведь есть единственно важное по-настоящему — смерть есть такой же безразличный факт, как, например, дурная погода. Что я признаю неизбежное периодическое существование дурной погоды и более или менее терплю от нее, так неужели поэтому я должен вместо Царства Божия говорить: царство дурной погоды?

Г [-н] Z. Нет, не должны, во-первых, потому, что она царствует только в Петербурге, а мы вот с вами приехали сюда, к Средиземному морю, и смеемся над ее царством; — а, во-вторых, ваше сравнение не подходит потому, что и при дурной погоде можно Бога хвалить и чувствовать себя в Его царстве, ну а мертвые, как сказано в Писании, Бога не хвалят [30], а потому, как заметил и его высокопревосходительство, этот печальный мир приличнее называть царством смерти, нежели Царством Божиим.

Дама. Ну что вы все об названиях,— это скучно! Разве дело в названиях? Скажите лучше, князь, что вы, собственно, разумеете под Царством Божиим и правдой Его?

Князь. Я разумею такое состояние людей, когда они действуют только по чистой совести и таким образом исполняют волю Божию, которая предписывает им одно только чистое добро.

Г [-н] Z. Но притом голос совести, по-вашему, говорит непременно только об исполнении должного *теперь* и *здесь*.

Князь. Разумеется.

Г [-н] Z. Ну а разве ваша совесть совсем молчит насчет того недолжного, что вы делали, положим, в отрочестве относительно лиц давно умерших?

Князь. Тогда смысл этих напоминаний в том, чтобы я ничего подобного не делал *теперь*.

Г [-н] Z. Ну, это не совсем так, но спорить об этом не стоит. Я хочу вам только напомнить другую, более несомненную границу совести. Уже давно моралисты сравнивают голос совести с тем гением, или демоном, который сопровождал Сократа, предостерегая его от недолжных

поступков, но никогда не указывая положительно, что ему нужно делать. Совершенно то же можно сказать и про совесть.

Князь. Как же это так? Разве совесть не внушает мне, например, помочь моему ближнему в известных случаях нужды или опасности?

Г [-н] Z. Очень приятно слышать это от вас. Но если вы хорошенько разберете такие случаи, то увидите, что роль совести и здесь оказывается чисто отрицательною: она требует от вас только не оставаться бездейственным или равнодушным перед нуждой ближнего, а что и как именно вы должны для него сделать — этого сама совесть вам не говорит.

Князь. Ну да, потому что это зависит от обстоятельств дела, от положения моего и того ближнего, которому я должен помочь.

Г [-н] Z. Разумеется, а оценка и соображение этих обстоятельств и положений ведь не есть дело совести, а ума.

Князь. Но разве можно отделять разум от совести?

Г [-н] Z. Отделять не нужно, но различать должно именно потому, что в действительности иногда происходит не только отделение, но и противоположение между умом и совестью. Если бы они были одно и то же, то каким образом мог бы ум служить для дел не только посторонних нравственности, но и прямо безнравственных? А ведь это же бывает. Ведь даже помощь может быть подана умно, но бессовестно, если я, например, накормлю, напою и окажу всякие благодеяния нуждающемуся человеку, чтоб сделать из него необходимого мне пособника для удачного совершения какого-нибудь мошенничества или другого дурного дела.

Князь. Ну да, это элементарно. Но что же вы отсюда выводите?

Г [-н] Z. А то, что ежели голос совести, при всем своем значении как предостерегателя и укорителя, не дает положительных и практически определенных указаний для нашей деятельности и наша добрая воля нуждается в уме как служебном орудии, а между тем ум оказывается для нее сомнительным слугою, так как он одинаково способен и готов служить двум господам — и добру и злу, то, значит, для исполнения воли Божией и достижения Царства Божия кроме совести и ума нужно еще что-нибудь третье.

Князь. Что же это такое, по-вашему?

Г [-н] Z. Коротко сказать, *вдохновение добра*, или прямое и положительное действие самого доброго начала

на нас и в нас. При таком содействии свыше и ум и совесть становятся надежными помощниками самого добра, и нравственность, вместо всегда сомнительного «хорошего поведения», становится несомненною жизнью в самом добре — органическим ростом и совершенствованием целого человека — внутреннего и внешнего, лица и общества, народа и человечества, чтобы завершиться живым единством воскрешаемого былого с осуществляемым будущим в том вечном настоящем Царства Божия, которое хотя будет и на земле, но лишь на новой земле, любовно обрученной с новым небом.

Князь. Я ничего не имею и против таких поэтических метафор, но почему же вы думаете, что в людях, исполняющих волю Божию по евангельским заповедям, отсутствует то, что вы называете «вдохновением добра»?

Г [-н] Z. Не только потому, что я не вижу в их деятельности признаков этого вдохновения, свободных и безмерных порывов любви,— потому что ведь не мерою дает Бог духа,— не вижу также радостного и благодушного спокойствия в чувстве обладания этими дарами, хоть бы только начальными,— но главным образом я потому предполагаю у вас отсутствие религиозного вдохновения, что ведь оно, по-вашему, и не нужно. Если добро исчерпывается исполнением «правила», то где же тут место для вдохновения? «Правило» раз навсегда дано, определено и одинаково для всех. Давший это правило давно умер и, по-вашему, не воскрес, и личного живого существования он для нас ведь не имеет, а безусловное, первоначальное добро представляется вам не как отец светов и духов, который мог бы прямо светить и дышать в вас, а как расчетливый хозяин, пославший вас, наемников, на работу в своем винограднике, а сам живущий где-то за границей и посылающий к вам оттуда за своими доходами.

Князь. Как будто мы сочинили произвольно этот образ!

Г [-н] Z. Нет, но вы произвольно видите в нем высшую норму отношений между человеком и Божеством, произвольно выкидывая из евангельского текста самое существо его — указание на сына и наследника, в котором живет истинная норма богочеловеческого отношения. Хозяин, обязанности к хозяину, воля хозяина. А я на это вам вот что скажу: пока ваш хозяин только налагает на вас обязанности и требует от вас исполнения своей воли, то я не вижу, как вы мне докажете, что это настоящий хозяин, а не самозванец.

Князь. Вот это мне нравится! Да если я по совести и

разуму знаю, что требования хозяина выражают только чистейшее добро.

Г [-н] Z. Виноват, я не о том говорю. Я не спорю, что хозяин требует добра от вас; но разве отсюда следует, что он сам добр?

Князь. А то как же!

Г [-н] Z. Странно! Я всегда думал, что доброе качество кого бы то ни было доказывается не тем, чего он от других требует, а тем, что он сам делает. Если это вам не ясно логически, то вот вам наглядный исторический пример. Московский царь Иван IV в известном письме своем требовал от князя Андрея Курбского, чтобы тот проявил величайшее добро, высочайший нравственный героизм, отказавшись от противления злу и кротко подвергшись мученической смерти за правду. Эта хозяйская воля была волей добра со стороны того, что она требовала от другого, однако она ничуть не доказывала, что хозяин, требовавший такого добра, был добрый. Ясно, что хотя мученичество за правду есть высочайшее нравственное благо, но это ничуть не говорит в пользу Ивана IV, так как он-то ведь был тут не мученик, а мучитель.

Князь. Так что же вы этим хотите сказать?

Г [-н] Z. А то, что покуда вы мне не покажете доброго качества вашего хозяина в его собственных делах, а не в словесных только предписаниях его рабочим, то я останусь при своей уверенности, что этот ваш далекий хозяин, требующий добра от других, но сам никакого добра не делающий, налагающий обязанности, но не проявляющий любви, никогда не показывавшийся вам на глаза, а живущий где-то за границей incognito,— что он есть не иной кто, как *бог века сего...*

Генерал. Вот оно инкогнито проклятое!

Дама. Ах, не говорите! Как страшно — с нами крестная сила! *(Крестится).*

Князь. Можно было заранее предвидеть что-нибудь в этом роде.

Г [-н] Z. Я не сомневаюсь, князь, что вы по искреннему заблуждению принимаете ловкого самозванца за настоящего Бога. *Ловкость* самозванца есть для вас большое смягчающее обстоятельство; я и сам не сразу разобрал, в чем тут дело; но теперь уже для меня нет никаких сомнений, и вы поймете, с каким чувством я должен смотреть на то, что я считаю обманчивой и соблазнительной *личиной* добра...

Дама. Ну что вы, ведь это обидно!

Князь. Уверяю вас, что я нисколько не обижен. Ведь

тут был поставлен общий и довольно интересный вопрос, и мне странно, что мой собеседник, по-видимому, воображает, будто этот вопрос может быть обращен только ко мне, а не к нему также. Вы требуете от меня показать вам собственные добрые дела моего хозяина, свидетельствующие, что он есть начало добра, а не зла. Ну а сами вы какое такое укажете доброе дело вашего хозяина, которое я не мог бы приписать и своему?

Генерал. Да ведь уж указано одно дело, которым держится все остальное.

Князь. А именно?

Г [-н] Z. Действительная победа над злом в действительном воскресении. Только этим, повторяю, открывается и действительное Царство Божие, а без этого есть лишь царство смерти и греха и творца их, диавола. Воскресение — только не в переносном смысле, а в настоящем — вот документ истинного Бога.

Князь. Да, если вам угодно верить в такую мифологию! Я ведь у вас спрашиваю фактов, которые можно доказать, а не ваших верований.

Г [-н] Z. Потише, потише, князь! Мы оба исходим из одной веры, или, если хотите, мифологии, только я последовательно провожу ее до конца, а вы вопреки логике произвольно останавливаетесь в начале пути. Силу добра и его будущее торжество на земле вы ведь признаете?

Князь. Признаю.

Г [-н] Z. Что же это: факт или вера?

Князь. *Разумная* вера.

Г [-н] Z. Посмотрим. Разум, как нас учили в семинарии, требует, между прочим, ничего не допускать без достаточного основания. Скажите же мне, пожалуйста, на каком достаточном основании, признав силу добра в нравственном исправлении и совершенствовании человека и человечества, вы признаете добро бессильным против смерти?

Князь. А я думаю, что вам нужно сказать, почему вы приписываете добру какую-то силу за пределами нравственной сферы?

Г [-н] Z. Я-то скажу. Раз я верю в Добро и в его собственную силу и в самом понятии этой доброй силы утверждается ее существенное и *безусловное* превосходство, то я *логически* признаю такую силу неограниченною, и ничто не препятствует мне верить в истину воскресения, засвидетельствованную *исторически*. Впрочем, если бы вы с самого начала так прямо сказали, что вам до христианской *веры* нет дела, что ее предмет для вас — мифология,

то я, конечно, воздержался бы от той враждебности к вашему образу мыслей, которой я не мог от вас скрыть; ведь заблуждение, или ошибка в фальшь не ставится, и враждовать с людьми из-за их теоретических заблуждений — значит давать себе аттестат слишком малого ума, слишком слабой веры и слишком дрянного сердца. А всякий действительно верующий и тем самым свободный от этих излишеств тупоумия, малодушия и бессердечности должен с искренним расположением смотреть на прямого, откровенного, словом — *честного*, противника и отрицателя религиозных истин. Ведь это по нынешним временам такая редкость, и мне трудно вам передать, с каким особым удовольствием я гляжу на явного врага христианства. Чуть не во всяком из них я готов видеть будущего апостола Павла, тогда как в иных ревнителях христианства поневоле мерещится Иуда-предатель. Но вы, князь, так откровенно высказались, что я решительно отказываюсь причислять вас к бесчисленным ныне Иудам и Иудушкам и уже предвижу ту минуту, когда почувствую к вам то самое доброе расположение, которое вызывают во мне многие отъявленные безбожники и нехристи.

Политик. Ну, так как теперь благополучно выяснилось, что ни эти безбожники и нехристи, ни такие «истинные христиане», как вот князь, не представляют собою антихриста, то пора вам наконец показать его собственный портрет.

Г [-н] Z. Вот вы чего хотели! А разве вы довольны хоть одним из множества изображений Христа, которые делались ведь иногда гениальными живописцами? Я ни одного удовлетворительного изображения не знаю. Полагаю, что такого и не может быть по той причине, что Христос есть индивидуальное, единственное в своем роде и, следовательно, ни на что другое не похожее воплощение своей сущности — добра. Чтобы это изобразить — недостаточно и художественного гения. Но ведь то же должно сказать и об антихристе: это такое же индивидуальное, единственное по законченности и полноте воплощение зла. Портрета его показать нельзя. В церковной литературе мы находим только его паспорт с общими и особыми приметами...

Дама. Не нужно его портрета, упаси Господи! А вы лучше объясните, зачем сам-то он нужен, по-вашему, в чем сущность его дела и скоро ли он придет?

Г [-н] Z. Ну, я могу вас удовлетворить лучше, чем вы думаете. Несколько лет тому назад один мой товарищ по академии, потом постриженный в монахи, умирая, завещал мне свою рукопись, которою он очень дорожил, но

не хотел и не мог печатать ее. Она называется: *«Краткая повесть об антихристе»*. Хотя под формой вымысла, или в виде заранее воображенной исторической картины, это сочинение дает, на мой взгляд, все то, что по Священному Писанию, церковному преданию и здравому разуму можно сказать наиболее вероятного об этом предмете.

Политик. Да это уж не нашего ли знакомца Варсонофия произведение?

Г[-н] Z. Нет, этого звали еще изысканнее — Пансофий.

Политик. Пан Софий? Поляк?

Г[-н] Z. Нисколько. Из русских поповичей. Если позволите мне на минуту подняться в мою комнату, я принесу и прочту вам эту рукопись. Она не велика.

Дама. Идите, идите! Только не пропадайте.

(Пока г[-н] Z ходил к себе за рукописью, общество поднялось с места и прохаживалось по саду.)

Политик. Не знаю, что это такое: зрение ли у меня туманится от старости, или в природе что-нибудь делается? Только я замечаю, что ни в какой сезон и ни в какой местности нет уж теперь больше тех ярких, а то совсем прозрачных дней, какие бывали прежде во всех климатах. Ведь вот сегодня: ни одного облачка, от моря довольно далеко, а все как будто чем-то подернуто, тонким чем-то, неуловимым, а полной ясности все-таки нет. Вы замечаете, генерал?

Генерал. Я уж много лет как заметил.

Дама. А я вот с прошлого года стала тоже замечать, и не только в воздухе, но и в душе: и здесь нет «полной ясности», как вы говорите. Все какая-то тревога и как будто предчувствие какое-то зловещее. Я уверена, что и вы, князь, то же самое чувствуете.

Князь. Нет, я ничего особенного не замечал: воздух, кажется, как всегда.

Генерал. Да вы слишком молоды, чтоб заметить разницу: сравнивать вам не с чем. Ну а как припомнишь пятидесятые годы, так оно чувствительно.

Князь. Я думаю, что первое предположение верно: это явление ослабленного зрения.

Генерал. Что мы стареем — это несомненно; но и земля ведь тоже не молодеет: вот и чувствуется какое-то обоюдное утомление.

Генерал. А еще вернее, что это черт своим хвостом

туман на свет Божий намахивает. Тоже знамение антихриста!

Дама *(указывая на г[-на] Z, спускающегося с террасы)*. Вот об этом сейчас что-нибудь узнаем.

(Все сели на прежние места, и г[-н] Z стал читать принесенную им рукопись.)

КРАТКАЯ ПОВЕСТЬ ОБ АНТИХРИСТЕ

Панмонголизм! Хоть имя дико,
Но мне ласкает слух оно,
Как бы предвестием великой
Судьбины Божией полно... [1]

Дама. Откуда этот эпиграф?

Г[-н] Z. Я думаю, что это автор повести сам сочинил.

Дама. Ну, читайте.

Г[-н] Z *(читает)*:

Двадцатый век по Р. Х. был эпохою последних великих войн, междоусобий и переворотов. Самая большая из внешних войн имела своею отдаленною причиною возникшее еще в конце XIX века в Японии умственное движение *панмонголизма*. Подражательные японцы, с удивительною быстротою и успешностью перенявши вещественные формы европейской культуры, усвоили также и некоторые европейские идеи низшего порядка. Узнав из газет и из исторических учебников о существовании на Западе панэллинизма, пангерманизма, панславизма, панисламизма, они провозгласили великую идею панмонголизма, т. е. собрание воедино, под своим главенством, всех народов Восточной Азии с целью решительной борьбы против чужеземцев, т. е. европейцев. Воспользовавшись тем, что Европа была занята последнею решительною борьбою с *мусульманским* миром в начале XX века, они приступили к осуществлению великого плана — сперва занятием Кореи, а затем и Пекина, где они с помощью прогрессивной китайской партии низвергли старую маньчжурскую династию и посадили на ее место японскую. С этим скоро примирились и китайские консерваторы. Они поняли, что из двух зол лучше выбрать меньшее и что свой своему поневоле брат. *Государственная* самостоятельность старого Китая все равно была не в силах держаться, и неизбежно было подчиниться или европейцам, или японцам. Но ясно было, что владычество японцев, упраздняя внешние формы китайской государственности, оказавшиеся притом очевидно

никуда не годными, не касалось внутренних начал национальной жизни, тогда как преобладание европейских держав, поддерживавших ради политики христианских миссионеров, грозило глубочайшим духовным устоям Китая. Прежняя национальная ненависть китайцев к японцам выросла тогда, когда ни те, ни другие не знали европейцев, перед лицом которых эта вражда двух сродных наций становилась междоусобием, теряла смысл. Европейцы были *вполне* чужие, *только* враги, и их преобладание ничем не могло льстить племенному самолюбию, тогда как в руках Японии китайцы видели сладкую приманку панмонголизма, который вместе с тем оправдывал в их глазах и печальную неизбежность внешней европеизации. «Поймите, упрямые братья,— твердили японцы,— что мы берем у западных собак их оружие не из пристрастия к ним, а для того, чтобы бить их этим же оружием. Если вы соединитесь с нами и примете наше практическое руководство, то мы скоро не только изгоним белых дьяволов из нашей Азии, но завоюем и их собственные страны и основем настоящее Срединное царство надо всею вселенною. Вы правы в своей народной гордости и в своем презрении к европейцам, но вы напрасно питаете эти чувства одними мечтаниями, а не разумною деятельностью. В ней мы вас опередили и должны вам показывать пути общей пользы. А не то смотрите сами, что вам дала ваша политика самоуверенности и недоверия к нам — вашим естественным друзьям и защитникам: Россия и Англия, Германия и Франция чуть не поделили вас между собою без остатка, и все ваши тигровые затеи показали только бессильный кончик змеиного хвоста». Рассудительные китайцы находили это основательным, и японская династия прочно утвердилась. Первою ее заботою было, разумеется, создание могучей армии и флота. Большая часть военных сил Японии была переведена в Китай, где составила кадры новой огромной армии. Японские офицеры, говорившие по-китайски, действовали как инструкторы гораздо успешнее отстраненных европейцев, а в бесчисленном населении Китая с Маньчжурией, Монголией и Тибетом нашлось достаточно пригодного боевого материала. Уже первый богдыхан из японской династии мог сделать удачную пробу оружия обновленной империи, вытеснив французов из Тонкина и Сиама, а англичан из Бирмы и включивши в Срединную империю весь Индокитай. Преемник его, по матери китаец, соединявший в себе китайскую хитрость и упругость с японскою энергией, подвижностью и предприимчивостью, мобилизирует в китайском Туркестане четырех-

миллионную армию, и, в то время как Цун Лиямынь конфиденциально сообщил русскому послу, что эта армия предназначена для завоевания Индии, богдыхан вторгается в нашу Среднюю Азию и, поднявши здесь все население, быстро двигается через Урал и наводняет своими полками всю Восточную и Центральную Россию, тогда как наскоро мобилизуемые русские войска частями спешат из Польши и Литвы, Киева и Волыни, Петербурга и Финляндии. При отсутствии предварительного плана войны и при огромном численном перевесе неприятеля боевые достоинства русских войск позволяют им только гибнуть с честью. Быстрота нашествия не оставляет времени для должной концентрации, и корпуса истребляются один за другим в ожесточенных и безнадежных боях. И монголам это достается не дешево, но они легко пополняют свою убыль, завладевши всеми азиатскими железными дорогами, в то время как двухсоттысячная русская армия, давно собранная у границ Маньчжурии, делает неудачную попытку вторжения в хорошо защищенный Китай. Оставив часть своих сил в России, чтобы мешать формированию новых войск, а также для преследования размножившихся партизанских отрядов, богдыхан тремя армиями переходит границы Германии. Здесь успели подготовиться, и одна из монгольских армий разбита наголову. Но в это время во Франции берет верх партия запоздалого реванша, и скоро в тылу у немцев оказывается миллион вражьих штыков. Попав между молотом и наковальней, германская армия принуждена принять почетные условия разоружения, предложенные богдыханом. Ликующие французы, братаясь с желтолицыми, рассыпаются по Германии и скоро теряют всякое представление о военной дисциплине. Богдыхан приказывает своим войскам перерезать ненужных более союзников, что исполняется с китайскою аккуратностью. В Париже происходит восстание рабочих sans patrie [2], и столица западной культуры радостно отворяет ворота владыке Востока. Удовлетворив своему любопытству, богдыхан отправляется в приморскую Булонь, где под прикрытием флота, подошедшего из Тихого океана, готовятся транспортные суда, чтобы переправить его войска в Великобританию. Но ему нужны деньги, и англичане откупаются миллиардом фунтов. Через год все европейские государства признают свою вассальную зависимость от богдыхана, и, оставив в Европе достаточное оккупационное войско, он возвращается на Восток и предпринимает морские походы в Америку и Австралию. Полвека длится новое монгольское

иго над Европой. Со стороны внутренней эта эпоха знаменуется повсюдным смешением и глубоким взаимнопроникновением европейских и восточных идей, повторением en grand древнего александрийского синкретизма; а в практических областях жизни наиболее характерными становятся три явления: широкий наплыв в Европу китайских и японских рабочих и сильное обострение вследствие этого социально-экономического вопроса; продолжающийся со стороны правящих классов ряд паллиативных опытов решения этого вопроса и усиленная международная деятельность тайных общественных организаций, образующих обширный всеевропейский заговор с целью изгнания монголов и восстановления европейской независимости. Этот колоссальный заговор, в котором принимали участие и местные национальные правительства, насколько это было возможно при контроле богдыханских наместников, мастерски подготовлен и удается блестящим образом. В назначенный срок начинается резня монгольских солдат, избиение и изгнание азиатских рабочих. По всем местам открываются тайные кадры европейских войск и по задолго составленному подробнейшему плану происходит всеобщая мобилизация. Новый богдыхан, внук великого завоевателя, поспешает из Китая в Россию, но здесь его несметные полчища наголову разбиты всеевропейскою армией. Их рассеянные остатки возвращаются в глубь Азии, и Европа становится свободною. Если полувековое подчинение азиатским варварам произошло вследствие разъединения государств, думавших только о своих отдельных национальных интересах, то великое и славное освобождение достигнуто международною организацией соединенных сил всего европейского населения. Естественным следствием этого очевидного факта оказывается то, что старый, традиционный строй отдельных наций повсюду теряет значение и почти везде исчезают последние остатки старых монархических учреждений. Европа в XXI веке представляет союз более или менее демократических государств — европейские соединенные штаты. Успехи внешней культуры, несколько задержанные монгольским нашествием и освободительною борьбою, снова пошли ускоренным ходом. А предметы внутреннего сознания — вопросы о жизни и смерти, об окончательной судьбе мира и человека,— осложненные и запутанные множеством новых физиологических и психологических исследований и открытий, остаются по-прежнему без разрешения. Выясняется только один важный отрицательный результат: решительное падение теоретического материа-

лизма. Представление о вселенной как о системе пляшущих атомов и о жизни как результате механического накопления мельчайших изменений вещества — таким представлением не удовлетворяется более ни один мыслящий ум. Человечество навсегда переросло эту ступень философского младенчества. Но ясно становится, с другой стороны, что оно также переросло и младенческую способность наивной, безотчетной веры. Таким понятиям, как Бог, *сделавший* мир *из ничего* и т. д., перестают уже учить и в начальных школах. Выработан некоторый общий повышенный уровень представлений о таких предметах, ниже которого не может опускаться никакой догматизм. И если огромное большинство мыслящих людей остается вовсе не верующими, то немногие верующие все по необходимости становятся и *мыслящими*, исполняя предписание апостола: будьте младенцами по сердцу, но не по уму.

Был в это время между немногими верующими-спиритуалистами один замечательный человек — многие называли его сверхчеловеком,— который был одинаково далек как от умственного, так и от сердечного младенчества. Он был еще юн, но благодаря своей высокой гениальности к тридцати трем годам широко прославился как великий мыслитель, писатель и общественный деятель. Сознавая в самом себе великую силу духа, он был всегда убежденным спиритуалистом, и ясный ум всегда указывал ему истину того, во что должно верить: добро, Бога, Мессию. В это он *верил*, но *любил* он только *одного себя*. Он верил в Бога, но в глубине души невольно и безотчетно предпочитал Ему себя. Он верил в Добро, но всевидящее око Вечности знало, что этот человек преклонится перед злою силою, лишь только она подкупит его — не обманом чувств и низких страстей и даже не высокою приманкой власти, а чрез одно безмерное самолюбие. Впрочем, это самолюбие не было ни безотчетным инстинктом, ни безумным притязанием. Помимо исключительной гениальности, красоты и благородства высочайшие проявления воздержания, бескорыстия и деятельной благотворительности, казалось, достаточно оправдывали огромное самолюбие великого спиритуалиста, аскета и филантропа. И обвинять ли его за то, что, столь обильно снабженный дарами Божиими, он увидел в них особые знаки исключительного благоволения к нему свыше и счел себя вторым по Боге, единственным в своем роде сыном Божиим. Одним словом, он признал себя тем, чем в действительности был Христос. Но это сознание своего высшего достоинства на деле определилось в нем не как его нравственная обязан-

ность к Богу и миру, а как его право и преимущество перед другими, и прежде всего перед Христом. У него не было первоначально вражды и к Иисусу. Он признавал Его мессианское значение и достоинство, но он искренно видел в нем лишь своего величайшего предшественника,— нравственный подвиг Христа и Его абсолютная единственность были непонятны для этого омраченного самолюбием ума. Он рассуждал так: «Христос пришел раньше меня; я являюсь вторым; но ведь то, что в порядке времени является после, то по существу первее. Я прихожу последним, в конце истории именно потому, что я совершенный, окончательный спаситель. Тот Христос — мой предтеча. Его призвание было — предварить и подготовить мое явление». И в этой мысли великий человек XXI-го века будет применять к себе все, что сказано в Евангелии о втором пришествии, объясняя это пришествие не как возвращение того же Христа, а как замещение предварительного Христа окончательным, то есть им самим.

На этой стадии грядущий человек представляет еще не много характерного и оригинального. Ведь подобным же образом смотрел на свое отношение к Христу, например, Мухаммед, человек правдивый, которого ни в каком злом умысле нельзя обвинить.

Самолюбивое предпочтение себя Христу будет оправдываться у этого человека еще таким рассуждением: «Христос, проповедуя и в жизни своей проявляя нравственное добро, был *исправителем* человечества, я же призван быть *благодетелем* этого отчасти исправленного, отчасти неисправимого человечества. Я дам всем людям все, что нужно. Христос, как моралист, разделял людей добром и злом, я соединю их благами, которые одинаково нужны и добрым, и злым. Я буду настоящим представителем того Бога, который возводит солнце свое над добрыми и злыми, дождит на праведных и неправедных. Христос принес меч, я принесу мир. Он грозил земле страшным последним судом. Но ведь последним судьею буду я, и суд мой будет не судом правды только, а судом милости. Будет и правда в моем суде, но не правда воздаятельная, а правда распределительная. Я всех различу и каждому дам то, что ему нужно» [3].

И вот в этом прекрасном расположении ждет он какого-нибудь ясного призыва Божия к делу нового спасения человечества, какого-нибудь явного и поразительного свидетельства, что он есть старший сын, возлюбленный первенец Божий. Ждет и питает свою самость сознанием своих сверхчеловеческих добродетелей и дарований — ведь это,

как сказано, человек безупречной нравственности и необычайной гениальности.

Ждет горделивый праведник высшей санкции, чтобы начать свое спасение человечества,— и не дождется. Ему уж минуло тридцать лет, проходят еще три года. И вот мелькает в его уме и до мозга костей горячею дрожью пронизывает его мысль: «А если?.. А вдруг не я, а тот... галилеянин... Вдруг он не предтеча мой, а настоящий, первый и последний? Но ведь тогда он должен быть *жив*... Где же Он?.. Вдруг Он придет ко мне... сейчас, сюда... Что я скажу Ему? Ведь я должен буду склониться перед Ним, как последний глупый христианин, как русский мужик какой-нибудь, бессмысленно бормотать: «Господи Сусе Христе, помилуй мя грешнаго», или как польская баба растянуться *кжижем*? Я, светлый гений, сверхчеловек. Нет, никогда!» И тут же на место прежнего разумного холодного уважения к Богу и Христу зарождается и растет в его сердце сначала какой-то ужас, а потом жгучая и все его существо сжимающая и стягивающая *зависть* и яростная, захватывающая дух ненависть. «Я, я, а не Он! Нет Его в живых, нет и не будет. Не воскрес, не воскрес, не воскрес! Сгнил, сгнил в гробнице, сгнил, как последняя...» И с пенящимся ртом, судорожными прыжками выскакивает он из дому, из саду и в глухую черную ночь бежит по скалистой тропинке... Ярость утихла и сменилась сухим и тяжелым, как эти скалы, мрачным, как эта ночь, отчаянием. Он остановился у отвесного обрыва и услышал далеко внизу смутный шум бегущего по камням потока. Нестерпимая тоска давила его сердце. Вдруг в нем что-то шевельнулось. «Позвать Его, спросить, что мне делать?» И среди темноты ему представился кроткий и грустный образ. «Он меня жалеет... Нет, никогда! Не воскрес, не воскрес!» — И он бросился с обрыва. Но что-то упругое, как водяной столб, удержало его в воздухе, он почувствовал сотрясение, как от электрического удара, и какая-то сила отбросила его назад. На миг он потерял сознание и очнулся стоящим на коленях в нескольких шагах от обрыва. Перед ним обрисовалась какая-то светящаяся фосфорическим туманным сиянием фигура, и из нее два глаза нестерпимым острым блеском пронизывали его душу...

Видит он эти два пронзительные глаза и слышит не то внутри себя, не то снаружи какой-то странный голос, глухой, точно сдавленный, и вместе с тем отчетливый, металлический и совершенно бездушный, вроде как из фонографа. И этот голос говорит ему: «Сын мой возлюбленный, в тебе все мое благоволение. Зачем ты не взыскал

меня? Зачем почитал того, дурного и отца его? Я бог и отец твой. А тот нищий, распятый — мне и тебе чужой. У меня нет другого сына, кроме тебя. Ты единственный, единородный, равный со мной. Я люблю тебя и ничего от тебя не требую. Ты и так прекрасен, велик, могуч. Делай твое дело во имя *твое*, не мое. У меня нет зависти к тебе. Я люблю тебя. Мне ничего не нужно от тебя. Тот, кого ты считал богом, требовал от своего сына послушания, и послушания беспредельного — до крестной смерти, и он не помог ему на кресте. Я ничего от тебя не требую, и я помогу тебе. Ради тебя самого, ради твоего собственного достоинства и превосходства и ради моей чистой, бескорыстной любви к тебе — я помогу тебе. Прими дух мой. Как прежде мой дух родил тебя в *красоте*, так теперь он рождает тебя в *силе*». И с этими словами неведомого уста сверхчеловека невольно разомкнулись, два пронзительные глаза совсем приблизились к лицу его, и он почувствовал, как острая ледяная струя вошла в него и наполнила все существо его. И с тем вместе он почувствовал небывалую силу, бодрость, легкость и восторг. В тот же миг светящийся облик и два глаза вдруг исчезли, что-то подняло сверхчеловека над землею и разом опустило в его саду, у дверей дома.

На другой день не только посетители великого человека, но даже его слуги были изумлены его особенным, каким-то вдохновенным видом. Но они были бы еще более поражены, если бы могли видеть, с какою сверхъестественною быстротою и легкостью писал он, запершись в своем кабинете, свое знаменитое сочинение под заглавием: «Открытый путь к вселенскому миру и благоденствию».

Прежние книги и общественные действия сверхчеловека встречали строгих критиков, хотя это были большею частию люди особенно религиозные и потому лишенные всякого авторитета,— ведь я о времени пришествия антихриста говорю,— так что не многие их слушали, когда они указывали во всем, что писал и говорил «грядущий человек», признаки совершенно исключительного, напряженного самолюбия и самомнения при отсутствии истинной простоты, прямоты и сердечности.

Но своим новым сочинением он привлечет к себе даже некоторых из своих прежних критиков и противников. Эта книга, написанная после приключения на обрыве, покажет в нем небывалую прежде силу гения. Это будет что-то всеобъемлющее и примиряющее все противоречия. Здесь соединятся благородная почтительность к древним преданиям и символам с широким и смелым радикализмом общественно-политических требований и указаний,

неограниченная свобода мысли с глубочайшим пониманием всего мистического, безусловный индивидуализм с горячею преданностью общему благу, самый возвышенный идеализм руководящих начал с полною определенностью и жизненностью практических решений. И все это будет соединено и связано с таким гениальным художеством, что всякому одностороннему мыслителю или деятелю легко будет видеть и принять целое лишь под своим частным наличным углом зрения, ничем не жертвуя для *самой истины*, не возвышаясь для нее действительно над своим *я*, нисколько не отказываясь *на деле* от своей односторонности, ни в чем не исправляя ошибочности своих взглядов и стремлений, ничем не восполняя их недостаточность. Эта удивительная книга сейчас будет переведена на языки всех образованных и некоторых необразованных наций. Тысячи газет во всех частях света будут целый год наполняться издательскими рекламами и восторгами критиков. Дешевые издания с портретами автора будут расходиться в миллионах экземпляров, и весь культурный мир,— а в то время это будет почти значить то же, что весь земной шар,— наполнится славою несравненного, великого, единственного! Никто не будет возражать на эту книгу, она покажется каждому откровением всецелой правды. Всему прошедшему будет воздана в ней такая полная справедливость, все текущее оценено так беспристрастно и всесторонне, и лучшее будущее так наглядно и осязательно придвинуто к настоящему, что всякий скажет: «Вот оно, то самое, что нам нужно; вот идеал, который не есть утопия, вот замысел, который не есть химера». И чудный писатель не только увлечет всех, но он будет всякому *приятен*, так что исполнится слово Христово:

«Я пришел во имя Отца, и не принимаете меня, а придет *другой* во имя *свое*,— того примете» [4]. Ведь для того, чтобы быть *принятым*, надо быть *приятным*.

Правда, некоторые благочестивые люди, горячо восхваляя эту книгу, станут задавать только вопрос, почему в ней ни разу не упомянуто о Христе, но другие христиане возразят: «И слава Богу! — довольно уже в прошлые века все священное было затаскано всякими непризванными ревнителями, и теперь глубоко религиозный писатель должен быть очень осторожен. И раз содержание книги проникнуто истинно христианским духом деятельной любви и всеобъемлющего благоволения, то что же вам еще?» И с этим все согласятся.— Вскоре после появления «Открытого пути», который сделал своего автора са-

мым популярным изо всех людей, когда-либо появлявшихся на свете, должно было происходить в Берлине международное учредительное собрание союза европейских государств. Союз этот, установленный после ряда внешних и внутренних войн, связанных с освобождением от монгольского ига и значительно изменивших карту Европы, подвергался опасности от столкновений — теперь уже не между нациями, а между политическими и социальными партиями. Заправилы общей европейской политики, принадлежавшие к могущественному братству франк-масонов, чувствовали недостаток общей исполнительной власти. Достигнутое с таким трудом европейское единство каждую минуту готово было опять распасться. В союзном совете или всемирной управе (Comité permanent universel [5]) не было единодушия, так как не все места удалось занять настоящими, посвященными в дело масонами. Независимые члены управы вступали между собою в сепаратные соглашения, и дело грозило новою войною. Тогда «посвященные» решили учредить единоличную исполнительную власть с достаточными полномочиями. Главным кандидатом был негласный член ордена — «грядущий человек». Он был единственным лицом с великою всемирною знаменитостью. Будучи по профессии ученым-артиллеристом, а по состоянию крупным капиталистом, он повсюду имел дружеские связи с финансовыми и военными кругами. Против него в другое, менее просвещенное время говорило бы то обстоятельство, что происхождение его было покрыто глубоким мраком неизвестности. Мать его, особа снисходительного поведения, была отлично известна обоим земным полушариям, но слишком много разных лиц имели одинаковый повод считаться его отцами. Эти обстоятельства, конечно, не могли иметь никакого значения для века столь передового, что ему даже пришлось быть последним. *Грядущий человек* был выбран почти единогласно в пожизненные президенты Европейских Соединенных Штатов, когда же он явился на трибуне во всем блеске своей сверхчеловеческой юной красоты и силы и с вдохновенным красноречием изложил свою универсальную программу, увлеченное и очарованное собрание в порыве энтузиазма без голосования решило воздать ему высшую почесть избранием в римские императоры. Конгресс закрылся среди всеобщего ликования, и великий избранник издал манифест, начинавшийся так: «Народы Земли! Мир мой даю вам!» — и кончавшийся такими словами: «Народы Земли! Свершились обетования! Вечный вселенский мир обеспечен. Всякая попытка

его нарушить сейчас же встретит неодолимое противодействие. Ибо отныне есть на земле одна срединная власть, которая сильнее всех прочих властей и порознь, и вместе взятых. Эта ничем не одолимая, все превозмогающая власть принадлежит мне, полномочному избраннику Европы, императору всех ее сил. Международное право имеет наконец недостававшую ему доселе санкцию. И отныне никакая держава не осмелится сказать: «Война», когда я говорю: «Мир». Народы Земли — мир вам!» Этот манифест произвел желанное действие. Повсюду вне Европы, особенно в Америке, образовались сильные империалистские партии, которые заставили свои государства на разных условиях присоединиться к Европейским Соединенным Штатам под верховною властью римского императора. Оставались еще независимыми племена и державцы кое-где в Азии и Африке. Император с небольшою, но отборною армией из русских, немецких, польских, венгерских и турецких полков совершает военную прогулку от Восточной Азии до Марокко и без большого кровопролития подчиняет всех непокорных. Во всех странах двух частей света он ставит своих наместников из европейски образованных и преданных ему туземных вельмож. Во всех языческих странах пораженное и очарованное население провозглашает его верховным богом. В один год основывается всемирная монархия в собственном и точном смысле. Ростки войны вырваны с корнем. Всеобщая лига мира сошлась в последний раз и, провозгласив восторженный панегирик великому миротворцу, закрыла себя за ненадобностью. В новый год своего властвования римский и всемирный император издает новый манифест: «Народы Земли! Я обещал вам мир, и я дал вам его. Но мир красен только благоденствием. Кому при мире грозят бедствия нищеты, тому и мир не радость. Придите же ко мне теперь все голодные и холодные, чтобы я насытил и согрел вас». И затем он объявляет простую и всеобъемлющую социальную реформу, уже намеченную в его сочинении и там уже пленявшую все благородные и трезвые умы. Теперь благодаря сосредоточению в его руках всемирных финансов и колоссальных поземельных имуществ он мог осуществить эту реформу по желанию бедных и без ощутительной обиды для богатых. Всякий стал получать по своим способностям, и всякая способность — по своим трудам и заслугам.

Новый владыка земли был прежде всего сердобольным филантропом — и не только филантропом, но и *филозоем*[6]. Сам он был вегетарианцем, он запретил вивисек-

цию и учредил строгий надзор за бойнями; общества покровительства животных всячески поощрялись им. Важнее этих подробностей было прочное установление во всем человечестве самого основного равенства — *равенства всеобщей сытости*. Это совершилось во второй год его царствования. Социально-экономический вопрос был окончательно решен. Но если сытость есть первый интерес для голодных, то сытым хочется чего-нибудь другого.

Даже сытые животные хотят обыкновенно не только спать, но и играть. Тем более человечество, которое всегда post panem требовало circenses [7]

Император-сверхчеловек поймет, что нужно его толпе. В это время с Дальнего Востока прибудет к нему в Рим великий чудодей, окутанный в густое облако странных былей и диких сказок. По слухам, распространенным среди необуддистов, он будет происхождения божественного — от солнечного бога Сурьи и какой-то речной нимфы.

Этот чудодей, по имени Аполлоний, человек несомненно гениальный, полуазиат и полуевропеец, католический епископ in partibus infidelium [8], удивительным образом соединит в себе обладание последними выводами и техническими приложениями западной науки с знанием и умением пользоваться всем тем, что есть действительно солидного и значительного в традиционной мистике Востока. Результаты такого сочетания будут поразительны. Аполлоний дойдет, между прочим, до полунаучного, полумагического искусства притягивать и направлять по своей воле атмосферическое электричество, и в народе будут говорить, что он *сводит огонь с небес*. Впрочем, поражая воображение толпы разными неслыханными диковинками, он не будет до времени злоупотреблять своим могуществом для каких-нибудь особенных целей. Так вот, этот человек придет к великому императору, поклонится ему как истинному сыну Божию, объявит, что в тайных книгах Востока он нашел прямые предсказания о нем, императоре, как о последнем спасителе и судии вселенной и предложит ему на службу себя и все свое искусство. Очарованный им император примет его как дар свыше и, украсив его пышными титулами, не будет уже более с ним разлучаться. И вот народы Земли, облагодетельствованные своим владыкой, кроме всеобщего мира, кроме всеобщей сытости получат еще возможность постоянного наслаждения самыми разнообразными и неожиданными чудесами и знамениями. Кончался третий год царствования сверхчеловека.

После благополучного решения политического и соци-

ального вопроса поднялся вопрос религиозный. Его возбудил сам император, и прежде всего по отношению к христианству. В это время христианство находилось в таком положении. При очень значительном численном уменьшении своего состава — на всем земном шаре оставалось не более сорока пяти миллионов христиан — оно нравственно подобралось и подтянулось и выигрывало в качестве, что теряло в количестве. Людей, не соединенных с христианством никаким духовным интересом, более уже не числилось между христианами. Различные вероисповедания довольно равномерно уменьшились в своем составе, так что между ними сохранялось приблизительно прежнее числовое отношение; что же касается до взаимных чувств, то хотя вражда не заменилась полным примирением, но значительно смягчилась, и противоположения потеряли свою прежнюю остроту. Папство уже давно было изгнано из Рима и после многих скитаний нашло приют в Петербурге под условием воздерживаться от пропаганды здесь и внутри страны. В России оно значительно опростилось. Не изменяя существенно необходимого состава своих коллегий и официй, оно должно было одухотворить характер их деятельности, а также сократить до минимальных размеров свой пышный ритуал и церемониал. Многие странные и соблазнительные обычаи, хотя формально не отмененные, сами собою вышли из употребления. Во всех прочих странах, особенно в Северной Америке, католическая иерархия еще имела много представителей с твердою волей, неутомимою энергией и независимым положением, еще сильнее прежнего стянувших единство католической церкви и сохранявших за нею ее международное, космополитическое значение. Что касается до протестантства, во главе которого продолжала стоять Германия, особенно после воссоединения значительной части англиканской церкви с католическою, то оно очистилось от своих крайних отрицательных тенденций, сторонники которых открыто перешли к религиозному индифферентизму и неверию. В евангелической церкви остались лишь искренно верующие, во главе которых стояли люди, соединявшие обширную ученость с глубокою религиозностью и с все более усиливавшимся стремлением возродить в себе живой образ древнего подлинного христианства. Русское православие, после того как политические события изменили официальное положение церкви хотя потеряло многие миллионы своих мнимых, номинальных членов, зато испытало радость соединения с лучшею частью староверов и даже многих сектантов положительно-религиозного направле-

ния. Эта обновленная церковь, не возрастая числом, стала расти в силе духа, которую она особенно показала в своей внутренней борьбе с размножившимися в народе и обществе крайними сектами, не чуждыми демонического и сатанического элемента.

В первые два года нового царствования все христиане, напуганные и утомленные рядом предшествовавших революций и войн, относились к новому повелителю и его мирным реформам частию с благосклонным выжиданием, частию с решительным сочувствием и даже горячим восторгом. Но на третий год, с появлением великого мага, у многих православных, католиков и евангеликов стали возникать серьезные опасения и антипатии. Евангельские и апостольские тексты, говорившие о князе века сего и об антихристе, стали читаться внимательнее и оживленно комментироваться. По некоторым признакам император догадался о собирающейся грозе и решил скорее выяснить дело. В начале четвертого года царствования он издает манифест ко всем своим верным христианам без различия исповедания, приглашая их избрать или назначить полномочных представителей на вселенский собор под его председательством. Резиденция в это время была перенесена из Рима в Иерусалим. Палестина тогда была автономною областью, населенною и управляемою преимущественно евреями. Иерусалим был вольным, а тут сделался имперским городом. Христианские святыни оставались неприкосновенными, но на всей обширной платформе Харам-эш-Шерифа, от Биркет-Исраин и теперешней казармы, с одной стороны, и до мечети Эль-Акса и «соломоновых конюшен» — с другой, было воздвигнуто одно огромное здание, вмещавшее в себе кроме двух старых небольших мечетей обширный «имперский» храм для единения всех культов и два роскошные императорские дворца с библиотеками, музеями и особыми помещениями для магических опытов и упражнений. В этом полухраме-полудворце 14-го сентября должен был открыться вселенский собор. Так как евангелическое исповедание не имеет в собственном смысле священства, то католические и православные иерархи, согласно желанию императора, чтобы придать некоторую однородность представительству всех частей христианства, решили допустить к участию на соборе некоторое число своих мирян, известных благочестием и преданностью церковным интересам; а раз были допущены миряне, то нельзя было исключить низшего духовенства, черного и белого. Таким образом, общее число членов собора превышало три тысячи, а около полумиллиона хри-

стианских паломников наводнили Иерусалим и всю Палестину. Между членами собора особенно выдавались трое. Во-первых, папа Петр II, по праву стоявший во главе католической части собора. Его предшественник умер по пути на собор, и в Дамаске составился конклав, единогласно избравший кардинала Симоне Барионини, принявшего имя Петра. Происхождения он был простонародного, из Неаполитанской области, и стал известен как проповедник кармелитского ордена, оказавший большие заслуги в борьбе с одною усилившеюся в Петербурге и его окрестностях сатаническою сектой, совращавшею не только православных, но и католиков. Сделанный архиепископом могилевским, а потом и кардиналом, он заранее был намечен для тиары. Это был человек лет пятидесяти, среднего роста и плотного сложения, с красным лицом, горбатым носом и густыми бровями. Он был человек горячий и стремительный, говорил с жаром и с размашистыми жестами и более увлекал, чем убеждал слушателей. К всемирному повелителю новый папа выказывал недоверие и нерасположение, особенно после того, как покойный папа, отправляясь на собор, уступил настояниям императора и назначил кардиналом имперского канцлера и великого всемирного мага, экзотического епископа Аполлония, которого Петр считал сомнительным католиком и несомненным обманщиком. Действительным, хотя неофициальным вождем православных был старец Иоанн, весьма известный среди русского народа. Хотя он официально числился епископом «на покое», но не жил ни в каком монастыре, а постоянно странствовал во всех направлениях. Про него ходили разные легенды. Некоторые уверяли, что это воскрес Федор Кузьмич, то есть император Александр Первый, родившийся около трех веков до того. Другие шли дальше и утверждали, что это настоящий старец Иоанн, т. е. апостол Иоанн Богослов, никогда не умиравший и открыто явившийся в последние времена. Сам он ничего не говорил о своем происхождении и о своей молодости. Теперь это был очень древний, но бодрый старик, с желтеющею и даже зеленеющею белизною кудрей и бороды, высокого роста, худой в теле, но с полными и слегка розоватыми щеками, живыми блестящими глазами и умилительно добрым выражением лица и речи, одет он был всегда в белую рясу и мантию. Во главе евангелических членов собора стал ученейший немецкий теолог профессор Эрнст Паули. Это был невысокого роста сухой старичок, с огромным лбом, острым носом и гладко выбритым подбородком. Глаза его отличались каким-то особым свирепо-добродушным взглядом.

Он ежеминутно потирал руки, качал головой, страшно сдвигал брови и оттопыривал губы; при этом, сверкая глазами, он угрюмо произносил отрывистые звуки: «So! nun! ja! so also!» [9] Он был одет торжественно — в белом галстухе и длинном пасторском сюртуке с какими-то орденскими знаками.

Открытие собора было внушительно. Две трети огромного храма, посвященного «единству всех культов», были уставлены скамьями и другими сиденьями для членов собора, одна треть была занята высокою эстрадой, где, кроме императорского трона и другого — пониже, для великого мага — он же кардинал-имперский канцлер, были ряды кресел сзади для министров, придворных и статс-секретарей, а сбоку более длинные ряды кресел, назначение которых было неизвестно. На хорах были оркестры музыки, а на соседней площади выстроились два гвардейские полка и батареи для торжественных залпов. Члены собора уже отслужили свои богослужения в разных церквах, и открытие собора должно было быть вполне светским. Когда вошел император с великим магистром и свитою и оркестр заиграл «марш единого человечества», служивший имперским международным гимном, все члены собора встали и, махая шляпами, трижды громко прокричали: «Vivat! Ура! Hoch!» Император, ставши около трона и с величественною благосклонностью протянувши руку, произнес звучным и приятным голосом: «Христиане всех толков! Возлюбленные мои подданные и братья! От начала моего царствования, которое Вышний благословил такими чудными и славными делами, я ни разу не имел повода быть вами недовольным; вы всегда исполняли свой долг по вере и совести. Но мне этого мало. Моя искренняя любовь к вам, братья возлюбленные, жаждет взаимности. Я хочу, чтобы не по чувству долга, а по чувству сердечной любви вы признали меня вашим истинным вождем во всяком деле, предпринимаемом для блага человечества. И вот, кроме того, что я делаю для всех, я хотел бы оказать вам особые милости. Христиане, чем мог бы я вас осчастливить? Что дать вам не как моим подданным, а как единоверцам, братьям моим? Христиане! Скажите мне, что для вас всего дороже в христианстве, чтоб я мог в эту сторону направить свои усилия?» Он остановился и ждал. По храму носился глухой гул. Члены собора перешептывались между собою. Папа Петр, горячо жестикулируя, толковал что-то своим окружающим. Профессор Паули качал головой и ожесточенно чмокал губами. Старец Иоанн, наклонившись над восточным епископом и капуцином, что-то тихо внушал им.

Прождавши несколько минут, император обратился к собору тем же ласковым тоном, но в котором звучала едва уловимая нотка иронии. «Любезные христиане,— сказал он.— Я понимаю, как труден для вас один прямой ответ. Я хочу помочь вам и в этом. Вы, к несчастию, с таких незапамятных времен распались на разные толки и партии, что, может быть, у вас и нет одного общего предмета влечения. Но если вы не можете согласиться между собою, то я надеюсь согласить все ваши партии тем, что окажу им всем одинаковую любовь и одинаковую готовность удовлетворить *истинному* стремлению каждой.— Любезные христиане! я знаю, что для многих и не последних из вас всего дороже в христианстве тот *духовный авторитет*, который оно дает своим законным представителям,— не для их собственной выгоды, конечно, а для общего блага, так как на этом авторитете зиждется правильный духовный порядок и нравственная дисциплина, необходимая для всех. Любезные братья-католики! о, как я понимаю ваш взгляд и как бы я хотел опереть свою державу на авторитет вашего духовного главы! Чтобы вы не думали, что это лесть и пустые слова, торжественно объявляем: согласно нашей самодержавной воле, верховный епископ всех католиков, папа римский, восстановляется отныне на престоле своем в Риме со всеми прежними правами и преимуществами этого звания и кафедры, когда-либо данными от наших предшественников, начиная с императора Константина Великого.— А от вас, братья-католики, я хочу за это лишь внутреннего сердечного признания меня вашим единственным заступником и покровителем. Кто здесь по совести и чувству признает меня таким, пусть идет сюда ко мне». И он указал пустые места на эстраде. И с радостными восклицаниями: «Gratias agimus! Domine! Salvum fac magnum imperatorem» [10] — почти все князья католической церкви, кардиналы и епископы, большая часть верующих мирян и более половины монахов взошли на эстраду и, после низких поклонов по направлению к императору, заняли свои кресла. Но внизу, посредине собора, прямой и неподвижный, как мраморная статуя, сидел на своем месте папа Петр II. Все, что его окружало, было на эстраде. Но оставшаяся внизу поредевшая толпа монахов и мирян сдвинулась к нему и сомкнулась тесным кольцом, и оттуда слышался сдержанный шепот: «Non praevalebunt, non praevalebunt portae inferni» [11].

Взглянув с удивлением на неподвижного папу, император снова возвысил голос: «Любезные братья! Знаю я, что между вами есть и такие, для которых всего дороже в хри-

стианстве его *священное предание*, старые символы, старые песни и молитвы, иконы и чин богослужения. И в самом деле, что может быть дороже этого для религиозной души? Знайте же, возлюбленные, что сегодня подписан мною устав и назначены богатые средства Всемирному музею христианской археологии в славном нашем имперском городе Константинополе с целью собирания, изучения и хранения всяких памятников церковной древности, преимущественно восточной, а вас я прошу завтра же избрать из среды своей комиссию для обсуждения со мною тех мер, которые должны быть приняты с целью возможного приближения современного быта, нравов и обычаев к преданию и установлениям святой православной церкви! Братья православные! Кому по сердцу эта моя воля, кто по сердечному чувству может назвать меня своим истинным вождем и владыкою, пусть взойдет сюда».— И бо́льшая часть иерархов Востока и Севера, половина бывших староверов и более половины православных священников, монахов и мирян с радостными кликами взошли на эстраду, косясь на горделиво восседавших там католиков.— Но старец Иоанн не двигался и громко вздыхал. И когда толпа вокруг него сильно поредела, он оставил свою скамью и пересел ближе к папе Петру и его кружку. За ним последовали и прочие православные, не пошедшие на эстраду.— Опять заговорил император: «Известны мне, любезные христиане, и такие между вами, что всего более дорожат в христианстве личною уверенностью в истине и свободным исследованием Писания. Как я смотрю на это — нет надобности распространяться. Вы знаете, может быть, что еще в ранней юности я написал большое сочинение по библейской критике, произведшее в то время некоторый шум и положившее начало моей известности. И вот, вероятно, в память этого здесь на этих днях присылает мне просьбу Тюбингенский университет принять от него почетный диплом доктора теологии. Я велел отвечать, что с удовольствием и благодарностью принимаю. А сегодня вместе с тем Музеем христианской археологии подписал я учреждение Всемирного института для свободного исследования Священного писания со всевозможных сторон и во всевозможных направлениях и для изучения всех вспомогательных наук, с $1^1/_2$ миллиона марок годового бюджета. Кому из вас по сердцу такое мое душевное расположение и кто может по чистому чувству признать меня своим державным вождем, прошу сюда к новому доктору теологии».— И прекрасные уста великого человека слегка передернуло какой-то странной усмешкой. Больше половины ученых

теологов двинулось к эстраде, хотя с некоторым замедлением и колебанием. Все озирались на профессора Паули, который будто прирос к своему сиденью. Он низко опустил голову, согнулся и съежился. Взошедшие на эстраду ученые теологи конфузились, а один вдруг махнул рукой и, соскочив прямо вниз мимо лестницы, прихрамывая, побежал к профессору Паули и оставшемуся при нем меньшинству. Тот поднял голову и, вставши с каким-то неопределенным движением, пошел мимо опустевших скамей, сопровождаемый устоявшими единоверцами, и подсел ближе к старцу Иоанну и папе Петру с их кружками.

Значительное большинство собора, и в том числе почти вся иерархия Востока и Запада, находилась на эстраде. Внизу оставались только три сблизившиеся между собой кучи людей, жавшихся около старца Иоанна, папы Петра и профессора Паули.

Грустным тоном обратился к ним император: «Что еще могу я сделать для вас? Странные люди! Чего вы от меня хотите? Я не знаю. Скажите же мне сами, вы, христиане, покинутые большинством своих братьев и вождей, осужденные народным чувством: что всего дороже для вас в христианстве?» Тут, как белая свеча, поднялся старец Иоанн и кротко отвечал: «Великий государь! Всего дороже для нас в христианстве сам Христос — Он Сам, а от Него все, ибо мы знаем, что в Нем обитает вся полнота Божества телесно. Но и от тебя, государь, мы готовы принять всякое благо, если только в щедрой руке твоей опознаем святую руку Христову. И на вопрос твой: что можешь сделать для нас,— вот наш прямой ответ: исповедуй здесь теперь перед нами Иисуса Христа, Сына Божия, во плоти пришедшего, воскресшего и паки грядущего,— исповедуй Его, и мы с любовью примем тебя как истинного предтечу Его второго славного пришествия». Он замолчал и уставился взором в лицо императора. С тем делалось что-то недоброе. Внутри его поднялась такая же адская буря, как та, что он испытал в ту роковую ночь. Он совершенно потерял внутреннее равновесие, и все его мысли сосредоточились на том, чтобы не лишиться и наружного самообладания и не выдать себя прежде времени. Он делал нечеловеческие усилия, чтобы не броситься с диким воплем на говорившего и не начать грызть его зубами. Вдруг он услышал знакомый нездешний голос: «Молчи и ничего не бойся». Он молчал. Только помертвевшее и потемневшее лицо его все перекосилось, и из глаз вылетали искры. Между тем во время речи старца Иоанна великий маг, который сидел весь закутанный в свою необъятную трехцветную мантию, скрывавшую

кардинальский пурпур, как будто производил под нею какие-то манипуляции, глаза его сосредоточенно сверкали, и губы шевелились. В открытые окна храма было видно, что нашла огромная черная туча, и скоро все потемнело. Старец Иоанн не сводил изумленных и испуганных глаз с лица безмолвного императора, и вдруг он в ужасе отпрянул и, обернувшись назад, сдавленным голосом крикнул: «Детушки, антихрист!» В это время вместе с оглушительным ударом грома в храме вспыхнула огромная круглая молния и покрыла собою старца. Все замерло на мгновение, и, когда оглушенные христиане пришли в себя, старец Иоанн лежал мертвый.

Император, бледный, но спокойный, обратился к собранию: «Вы видели суд Божий. Я не хотел ничьей смерти, но мой Отец небесный мстит за своего возлюбленного сына. Дело решено. Кто будет спорить с Всевышним? Секретари! запишите: вселенский собор всех христиан, после того как огонь с небес поразил безумного противника божественного величества, единогласно признал державного императора Рима и всей вселенной своим верховным вождем и владыкой». Вдруг одно громкое и отчетливое слово пронеслось по храму: «Contradicitur» [12]. Папа Петр II встал и с побагровевшим лицом, весь трясясь от гнева, поднял свой посох по направлению к императору: «Наш единый Владыка — Иисус Христос, Сын Бога живого. А ты кто — ты слышал. Вон от нас, Каин-братоубийца! Вон, сосуд дьявольский! Властию Христовой я, служитель служителей Божиих, навек извергаю тебя, гнусного пса, из ограды Божией и предаю отцу твоему, Сатане! Анафема, анафема, анафема!» Пока он говорил, великий маг беспокойно двигался под своею мантией, и громче последней анафемы загремел гром, и последний папа пал бездыханным. «Так от руки отца моего погибнут все враги мои»,— сказал император. «Pereant, pereant!» [13] — закричали дрожащие князья церкви. Он повернулся и медленно вышел, опираясь на плечо великого мага и сопровождаемый всею своею толпою, в двери за эстрадою. В храме остались два мертвеца и тесный круг полуживых от страха христиан. Единственный, кто не растерялся, был профессор Паули. Общий ужас как будто возбудил в нем все силы духа. Он и наружно переменился — принял величавый и вдохновенный вид. Решительными шагами взошел он на эстраду и, сев на одно из опустевших статс-секретарских мест, взял лист бумаги и стал на нем что-то писать. Кончивши, он встал и громогласно прочел: «Во славу единого Спасителя нашего Иисуса Христа. Вселенский собор Божиих церквей, собрав-

шийся в Иерусалиме, после того как блаженнейший брат наш Иоанн, предстоятель восточного христианства, обличил великого обманщика и врага Божия в том, что он есть подлинный антихрист, предсказанный в слове Божием, а блаженнейший отец наш Петр, предстоятель западного христианства, законно и правильно предал его бессрочному отлучению от церкви Божией, ныне перед телами сих двух, убиенных за правду, свидетелей Христовых, постановляет: прекратить всякое общение с отлученным и с мерзким сборищем его и, удалившись в пустыню, ожидать неминуемого пришествия истинного Владыки нашего Иисуса Христа». Одушевление овладело толпой, и раздались громкие голоса: «Adveniat! Adveniat cito! Komm Herr Jesu, komm! [14] Гряди, Господи Иисусе!»

Профессор Паули приписал и прочел: «Приняв единогласно сей первый и последний акт последнего вселенского собора, подписываем свои имена», и он сделал пригласительный знак собранию. Все поспешно всходили на возвышение и подписывались. В конце крупным готическим шрифтом подписался — «Duorum defunctorum testium locum tenes Ernst Pauli» [15]. «Теперь идем с нашим ковчегом последнего завета!» — сказал он, указывая на двух покойников. Тела были подняты на носилках. Медленно, с пением латинских, немецких и церковнославянских гимнов, направились христиане к выходу из Харам-эш-Шерифа. Здесь шествие было остановлено посланным от императора статс-секретарем в сопровождении офицера со взводом гвардии. Солдаты остановились у входа, а статс-секретарь с возвышения прочел: «Повеление божественного величества: для вразумления христианского народа и ограждения его от злонамеренных людей, производящих смуты и соблазны, признали мы за благо трупы двух возмутителей, убитых небесным огнем, выставить публично на улице Христиан (Харет-эн-Насáра), у входа в главный храм этой религии, именуемый Гроба Господня, а также Воскресения, чтобы все могли убедиться в их действительной смерти. Упорствующие же их единомышленники, злобно отвергающие все наши благодеяния и безумно закрывающие глаза на явные знамения самого божества, освобождаются нашим милосердием и предстательством нашим перед отцом небесным от заслуженной ими смерти через огонь с небес и оставляются на полной своей воле с единственным запрещением, ради общего блага, обитать в городах и других населенных местах, дабы не смущали и не соблазняли они невинных и простодушных людей сво-

ими злобными вымыслами». Когда он кончил, 8 солдат, по знаку офицера, подошли к носилкам с телами.

«Да свершится написанное»,— сказал профессор Паули, и христиане, державшие носилки, безмолвно передали их солдатам, которые удалились через северо-западные ворота, а христиане, выйдя через северо-восточные, поспешно направились из города мимо Масличной горы в Иерихон по дороге, которую предварительно жандармы и два кавалерийские полка очистили от народной толпы. На пустынных холмах у Иерихона решено было ждать несколько дней. На следующее утро из Иерусалима прибыли знакомые христианские паломники и рассказали, что происходило в Сионе. После придворного обеда все члены собора были приглашены в огромную тронную палату (около предполагаемого места Соломонова престола), и император, обращаясь к представителям католической иерархии, заявил им, что благо церкви, очевидно, требует от них немедленного избрания достойного преемника апостола Петра, что по обстоятельствам времени избрание должно быть суммарно, что присутствие его, императора, как вождя и представителя всего христианского мира с избытком восполнит ритуальные пропуски и что он от имени всех христиан предлагает Священной Коллегии избрать его возлюбленного друга и брата Аполлония, дабы их тесная связь сделала прочным и неразрывным единение церкви и государства для общего их блага. Священная Коллегия удалилась в особую комнату для конклава и через полтора часа возвратилась с новым папой Аполлонием. А между тем как происходили выборы, император кротко, мудро и красноречиво убеждал православных и евангелических представителей, ввиду новой великой эры христианской истории, покончить старые распри, ручаясь своим словом, что Аполлоний сумеет навсегда упразднить все исторические злоупотребления папской власти. Убежденные этою речью, представители православия и протестантства составили акт соединения церквей, и, когда Аполлоний с кардиналами показался в палате при радостных кликах всего собрания, греческий архиерей и евангелический пастор поднесли ему свою бумагу. «Accipio et approbo et laetificatur cor meum» [16],— сказал Аполлоний, подписывая документ. «Я такой же истинный православный и истинный евангелист, каков я истинный католик»,— прибавил он и дружелюбно облобызался с греком и немцем. Затем он подошел к императору, который его обнял и долго держал в своих объятиях. В это время какие-то светящиеся точки стали носиться во дворце и во храме по всем направ-

лениям, они росли и превращались в светлые формы странных существ, невиданные на земле цветы посыпались сверху, наполняя воздух неведомым ароматом. Сверху раздались восхитительные, прямо в душу идущие и хватающие за сердце звуки неслыханных дотоле музыкальных инструментов, и ангельские голоса незримых певцов славили новых владык неба и земли. Между тем раздался страшный подземный гул в северо-западном углу Срединного дворца под *куббет-эль-аруах*, т. е. *куполом душ*, где, по мусульманским преданиям, вход в преисподнюю. Когда собрание по приглашению императора двинулось в ту сторону, все ясно услышали бесчисленные голоса, тонкие и пронзительные,— не то детские, не то дьявольские,— восклицавшие: «Пришла пора, пустите нас, спасители, спасители!» Но когда Аполлоний, припавши к скале, трижды прокричал что-то вниз на неизвестном языке, голоса умолкли, и подземный гул прекратился. Между тем необъятная толпа народа со всех сторон окружила Харам-эш-Шериф. При наступлении ночи император, вместе с новым папой, вышел на восточное крыльцо, подняв «бурю восторгов». Он приветливо кланялся во все стороны, тогда как Аполлоний, из подносимых ему кардиналами-дьяконами больших корзин, непрерывно брал и бросал по воздуху загоравшиеся от прикосновения его руки великолепные римские свечи, ракеты и огненные фонтаны, то фосфорически-жемчужные, то ярко-радужные, и все это, достигая земли, превращалось в бесчисленные разноцветные листы с полными и безусловными индульгенциями на все грехи прошедшие, настоящие и будущие *. Народное ликование перешло всякие пределы. Правда, некоторые утверждали, что видели своими глазами, как индульгенции превращались в преотвратительных жаб и змей. Тем не менее огромное большинство было в восторге, и народные празднества продолжались еще несколько дней, причем новый папа-чудотворец дошел до вещей столь диковинных и невероятных, что передавать их было бы совершенно бесполезно. Тем временем у пустынных высот Иерихона христиане предавались посту и молитве. Вечером четвертого дня, когда стемнело, профессор Паули с девятью товарищами на ослах и с телегой пробрались в Иерусалим и, боковыми улицами мимо Харам-эш-Шерифа, выехали на Харет-эн-Насара и подошли к входу в храм Воскресения, где на мостовой лежали тела папы Петра и старца Иоанна. На улице в этот час было безлюдно, весь город ушел к Харам-

---

* См. сказанное в *предисловии* по поводу этого места.

эш-Шерифу. Караульные солдаты спали глубоким сном. Пришедшие за телами нашли, что они совсем не тронуты тлением и даже не закоченели и не отяжелели. Подняв их на носилки и закрыв принесенными плащами, они теми же обходными дорогами вернулись к своим, но, лишь только они опустили носилки на землю, дух жизни вошел в умерших. Они зашевелились, стараясь сбросить с себя окутывавшие их плащи. Все с радостными криками стали им помогать, и скоро оба ожившие встали на ноги целыми и невредимыми. И заговорил оживший старец Иоанн: «Ну вот, детушки, мы и не расстались. И вот что я скажу вам теперь: пора исполнить последнюю молитву Христову об учениках Его, чтобы они были едино, как Он сам с Отцом — едино. Так для этого единства Христова почтим, детушки, возлюбленного брата нашего Петра. Пускай напоследях пасет овец Христовых. Так-то, брат!» И он обнял Петра. Тут подошел профессор Паули: «Tu est Petrus!» — обратился он к папе.— «Jetzt ist es ja gründlich er wiesen und ausser jedem Zweifel gesetzt» [17].— И он крепко сжал его руку своею правою, а левую подал старцу Иоанну со словами: «So also, Väterchen — nun sind wir ja Eins in Christo» [18]. Так совершилось соединение церквей среди темной ночи на высоком и уединенном месте. Но темнота ночная вдруг озарилась ярким блеском, и явилось на небе великое знамение: жена, облеченная в солнце, под ногами ее луна, и на главе ее венец из двенадцати звезд. Явление несколько времени оставалось на месте, а затем тихо двинулось в сторону юга. Папа Петр поднял свой посох и воскликнул: «Вот наша хоругвь! Идем за нею». И он пошел по направлению видения, сопровождаемый обоими старцами и всею толпою христиан,— к Божьей горе, Синаю...

(Тут читавший остановился.)

Дама. Что же вы не продолжаете?

Г [-н] Z. Да рукопись не продолжается. Отец Пансофий не успел окончить своей повести. Уже больной, он мне рассказывал, что хотел писать дальше — «вот как только выздоровлю». Но он не выздоровел, и конец его повести погребен вместе с ним в Даниловом монастыре.

Дама. Но ведь вы же помните, что он вам говорил,— так расскажите.

Г [-н] Z. Помню только в главных чертах. После того как духовные вожди и представители христианства удалились в Аравийскую пустыню, куда изо всех стран стекались к ним толпы верных ревнителей истины, новый папа

мог беспрепятственно развращать своими чудесами и диковинами всех остальных, не разочаровавшихся в антихристе, поверхностных христиан. Он объявил, что властью своих ключей он отворил двери между земным и загробным миром, и действительно общение живых и умерших, а также людей и демонов сделалось обычным явлением, и развились новые, неслыханные виды мистического блуда и демонолатрии [19]. Но только что император стал считать себя крепко стоящим на почве религиозной и по настоятельным внушениям тайного «отчего» голоса объявил себя единым истинным воплощением верховного божества вселенной, как пришла на него новая беда, откуда никто ее не ожидал: поднялись евреи. Эта нация, которой численность дошла в то время до тридцати миллионов, была не совсем чужда подготовлению и упрочению всемирных успехов сверхчеловека. Когда же он переселился в Иерусалим, тайно поддерживая в еврейской среде слухи о том, что его главная задача — установить всемирное владычество Израиля, то евреи признали его Мессией, и их восторженная преданность ему не имела предела. И вдруг они восстали, дыша гневом и местью. Этот оборот, несомненно предуказанный и в Писании и в предании, представлялся отцом Пансофием, быть может, с излишнею простотою и реализмом. Дело в том, что евреи, считавшие императора кровным и совершенным израильтянином, случайно обнаружили, что он даже *не обрезан.* В тот же день весь Иерусалим, а на другой день вся Палестина были объяты восстанием. Беспредельная и горячая преданность спасителю Израиля, обетованному Мессии сменилась столь же беспредельною и столь же горячею ненавистью к коварному обманщику, к наглому самозванцу. Все еврейство встало как один человек, и враги его увидели с изумлением, что душа Израиля в глубине своей живет не расчетами и вожделениями Маммона, а силой сердечного чувства — упованием и гневом своей вековечной мессианской веры. Император, не ожидавший сразу такого взрыва, потерял самообладание и издал указ, приговаривавший к смерти всех непокорных евреев и христиан. Многие тысячи и десятки тысяч, не успевших вооружиться, беспощадно избивались. Но скоро миллионная армия евреев овладела Иерусалимом и заперла антихриста в Харам-эш-Шерифе. В его распоряжении была только часть гвардии, которая не могла пересилить массу неприятеля. С помощью волшебного искусства своего папы императору удалось проникнуть сквозь ряды осаждающих, и скоро он появился опять в Сирии с несметным войском разноплеменных язычников. Евреи выступили ему на-

встречу при малой вероятности успеха. Но едва стали сходиться авангарды двух армий, как произошло землетрясение небывалой силы — под Мертвым морем, около которого расположились имперские войска, открылся кратер огромного вулкана, и огненные потоки, слившись в одно пламенное озеро, поглотили и самого императора, и все его бесчисленные полки, и неотлучно сопровождавшего его папу Аполлония, которому не помогла вся его магия. Между тем евреи бежали к Иерусалиму, в страхе и трепете взывая о спасении к Богу Израилеву. Когда святой город был уже у них в виду, небо распахнулось великой молнией от востока до запада, и они увидели Христа, сходящего к ним в царском одеянии и с язвами от гвоздей на распростертых руках. В то же время от Синая к Сиону двигалась толпа христиан, предводимых Петром, Иоанном и Павлом, а с разных сторон бежали еще иные восторженные толпы: то были все казненные антихристом евреи и христиане. Они ожили и воцарились с Христом на тысячу лет.

На этом отец Пансофий хотел и кончить свою повесть, которая имела предметом не всеобщую катастрофу мироздания, а лишь развязку нашего исторического процесса, состоящую в явлении, прославлении и крушении антихриста.

Политик. И вы думаете, что эта развязка так близка?

Г [-н] Z. Ну, еще много будет болтовни и суетни на сцене, но драма-то уже давно написана вся до конца, и ни зрителям, ни актерам ничего в ней переменять не позволено.

Дама. Но в чем же окончательно смысл этой драмы? И я все-таки не понимаю, почему ваш антихрист так ненавидит Бога, а сам он в сущности добрый, не злой?

Г [-н] Z. То-то и есть, что *не в сущности*. В этом-то и весь смысл. И я беру назад свои прежние слова, что «антихриста на одних пословицах не объяснишь». Он весь объясняется одною, и притом чрезвычайно простоватою, пословицей: *Не все то золото, что блестит*. Блеска ведь у этого поддельного добра — хоть отбавляй, ну а существенной силы — никакой.

Генерал. Но заметьте тоже, на чем занавес-то в этой исторической драме опускается: на войне, на встрече двух войск! Вот и конец нашего разговора вернулся к своему началу. Как вам это нравится, князь?.. Батюшки! Да где же князь?

Политик. А вы разве не видели? Он потихоньку ушел в том патетическом месте, когда старец Иоанн антихри-

ста к стене прижал. Я тогда не хотел прерывать чтения, а потом забыл.

Г е н е р а л. Сбежал, ей-Богу, второй раз сбежал. А ведь как себя пересиливал. Ну а этой марки все-таки не выдержал. Ах ты, Господи!

ПРИМЕЧАНИЯ

Второй том «Сочинений» Вл. Соловьева, содержащий работы философа по различным отраслям знания — от чисто философских («Кризис западной философии», «Философские начала цельного знания») до литературно-критических («Три речи в память Достоевского») и эстетических («Что значит слово живописность?»), призван продемонстрировать широту интересов философа, его поистине энциклопедический дар, как и острую, подчас просто публицистическую заинтересованность в, казалось бы, далеких от философии проблемах своего времени (см., напр., статью «Враг с Востока»). Именно ввиду разнообразия тем статей, предлагаемых в данном томе, в основу принципа составления положена хронология: от первой крупной работы философа «Кризис западной философии» до последней его книги, которую с полным основанием можно назвать завещанием Вл. Соловьева, «Три разговора».

Все работы печатаются по прижизненным публикациям.

КРИЗИС ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ
(Против позитивистов)

«Кризис западной философии» — магистерская диссертация философа, защищенная 24 ноября 1874 г. в Петербургском университете. Вокруг диссертации разгорелись весьма напряженные споры, в которых приняли участие профессора И. И. Срезневский, М. И. Владиславлев, Е. В. Де-Роберти, В. В. Лесевич, М. И. Каринский. Материалы об этом диспуте собраны в книге С. М. Лукьянова (см.: *Лукьянов С. М.* О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Пг., 1918. Т. 2.).

Вскоре спор из университетских аудиторий был перенесен на страницы печати. Молодого философа поддержали А. С. Суворин и Н. Н. Страхов. И одновременно с резкой критикой диссертации выступили Н. К. Михайловский и проф. Лесевич. Вл. Соловьев ответил своим оппонентам в статье «Странное недоразумение (Ответ г. Лесевичу)» (Русский Вестник. 1875. № 2. С. 874—883).

Наиболее серьезный и продуктивный спор по поводу диссертации произошел между Вл. Соловьевым и К. Д. Кавелиным, проанализировавшим работу молодого ученого в брошюре «Априорная философия или положительная наука? (По поводу диссертации г. В. Соловьева)» (СПб., 1875). Кавелин обратил пристальное внимание на два постулата в учении Вл. Соловьева — о действительности внешнего мира и возможности метафизического познания. Его не удовлетворил ответ молодого исследователя — «О действительности внешнего мира и основании метафизического познания (Ответ К. Д. Кавелину)» (Русский Вестник. 1875. № 6) и он продолжил полемику статьей «Возможно ли метафизическое знание».

Спор с Кавелиным явился одной из причин, побудивших Вл. Соловьева серьезно продумать свою позицию в области гносеологии. Именно этим проблемам посвящена его незаконченная работа «Философские на́чала цельного знания» (1877 г.).

Но в целом реакция на диссертацию Вл. Соловьева была не просто

положительной — восторженной. Академик К. Н. Бестужев-Рюмин откровенно заявил, что «Россию можно поздравить еще с одним гениальным человеком»; сохранился и отзыв Льва Толстого, который, прочитав работу молодого философа, сказал: «Это еще один человек прибыл к тому малому полку русских людей, которые позволяют себе думать своим умом» (Полн. собр. соч. Т. 62. С. 128).

«Кризис западной философии» вышел в свет еще до защиты в университете в журнале «Православное обозрение» (1874. № 1, 3, 5, 9, 10) и одновременно отдельным изданием (М., 1874).

Примечания к данной работе написаны Н. А. Корминым и С. Л. Кравцом.

[1] См.: *Оуэн Р. Д.* Спорная область между двумя мирами. Наблюдения и изыскания в области медиумических явлений. СПб., 1881.—*6.*

[2] Ср.: Тертуллиан: «После Христа мы не нуждаемся в любознательности, после Евангелия мы не имеем нужды в исследовании» (De praescriptione haureticorum).— *7.*

[3] Вл. Соловьев цитирует произведение Иоанна Скота Эриугены «О разделении природы» (Patrologiae curcus completus seria latina, accurante J. Minge. T. CXXII. I 66, 511b).—*7.*

[4] правый разум не противоречит истинному авторитету (лат.)—*7.*

[5] истинный авторитет не противоречит правому разуму (лат.).—*7.*

[6] справедливость, истинный авторитет (лат.).—*7.*

[7] «О разделении природы». В цитируемом ниже отрывке Вл. Соловьев не дает следующего перевода из сочинения Эриугены: «Но истинный разум, нерушимый и незыблемый благодаря своим собственным силам, не нуждается ни в какой поддержке со стороны авторитета. Притом мне кажется, что сам истинный авторитет есть не что иное, как истина, изысканная силой разума и в записанном виде переданная святыми отцами в назидание потомкам. Или, может быть, ты полагаешь иначе? *Учитель.* Никоим образом. Стало быть, для решения предлежащих нам задач следует обращаться прежде всего к разуму и лишь затем к авторитету» (Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 2. С. 788).—*8.*

[8] «Очерк истории философии» (1—3) Ф. Ибервега. В рус. изд. переведена только 3-я часть под названием «История новой философии» (СПб., 1890).—*9.*

[9] См.: *Абеляр П.* История моих бедствий. М., 1959. С. 121.—*9.*

[10] См.: *Штёкль А.* История средневековой философии. М., 1912.—*9.*

[11] *реализм* и *номинализм* — противоборствующие направления в средневековой философии.—*10.*

[12] всеобщее есть имя (лат.).—*10.*

[13] мыслю, следовательно, существую (лат.) — знаменитый тезис Декарта (см.: *Декарт Р.* Избр. произв. М., 1950. С. 428).—*11.*

[14] Вероятно, имеются в виду Дж. Локк, Т. Гоббс, Ф. Бэкон и др. в Англии и К. А. Гельвеций, Э. Б. Кондильяк, П. А. Гольбах и др. во Франции.—*11.*

[15] «все вещи, познаваемые нами ясно и отчетливо, и на деле таковы, как мы их познаем», поэтому «вещи, которые мы ясно и отчетливо мыслим как различные субстанции, суть действительно различные субстанции» (фр.) // Oeuvres de Descartes. Ed. de J. Simon. Paris, 1850. P. 62 (см.: *Декарт Р.* Избр. произв. С. 331).—*11.*

[16] См.: *Декарт Р.* Избр. произв. С. 383.—*11.*

[17] «Однако, с одной стороны, я имею ясную и отчетливую идею о самом себе, поскольку я — вещь мыслящая и непротяженная, а с другой — я обладаю отчетливой идеей тела, поскольку последнее — протяженная и отнюдь не мыслящая вещь. Ввиду всего этого вполне достоверно, что я, т. е. моя душа, благодаря которой я являюсь тем, что я есть, всецело и поистине раздельно с моим телом» (фр.) (там же. С. 395).—*12.*

[18] Там же. С. 449.—*12.*

[19] несущественный признак (лат.).— *12.*

[20] акты воли, то есть не что иное, как суждения (фр.) // Там же. С. 378.—*12.*

[21] natura naturans (природа порождающая); natura naturata (природа порожденная) — термины Б. Спинозы.— *15.*

[22] субстанция, по природе, предшествует своим состояниям (лат.).— *15.*

[23] свидетельство состояний и рассматривается в себе (лат.).— *15.*

[24] причина самой себя, чья сущность охватывает существование (лат.).— *15.*

[25] См.: *Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 245.—*17.*

[26] Ср. там же. С. 301—302.— *18.*

[27] См. там же. Т. 1. С. 414—415.—*19.*

[28] *Локк Д.* Опыт о человеческом разуме // Избр. филос. работы. М., 1960. Т. 1.— *21.*

[29] Трактат о принципах человеческого знания // см.: *Беркли Дж.* Соч. М., 1978. С. 172.—*23.*

[30] См. там же. С. 181—184.—*23.*

[31] См. там же. С. 244—245.—*23.*

[32] См. там же. С. 201.—*23.*

[33] Исследование о человеческом познании // см.: *Юм Д.* Соч.: В 2 т. М., 1966. Т. 2. С. 20—21.—*24.*

[34] См. там же. С. 26.—*24.*

[35] Ср.: *Кант И.* Собр. соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 69—71.—*26.*

[36] вечные истины (лат.).—*26.*

[37] возможность, действительность (греч.) (см.: Метафизика 1049 а).— *31.*

[38] Я бог мира, который лелеет его в своей груди,
Дух, который волнуется в природе.
Гёте И. Фауст. Ч. I.— *32.*

[39] См.: К истории новой философии. Гл. Гегель // Schelling's sammtliche Werke. 1 Abth. Stuttgart und Ausburg, 1861. Bd 10. S. 150, 151.— *32.*

[40] через предвосхищение (лат.).—*32.*

[41] Ср.: *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики: В 3 т. М., 1972. Т. 3. С. 289.—*34.*

[42] Рационалистическое движение философии новых времен // Русская Беседа. 1859. № 3. С. 1—64. (Критика гегелевской философии особенно сильна на с. 36—58.) С известной долей вероятности можно предположить, что псевдоним «Н. Г-в» принадлежит Никите Петровичу Гилярову-Платонову (см.: *Масанов И. Ф.* Словарь псевдонимов. М., 1956. Т. 1. С. 269).—*34.*

[43] См., напр.: *Хомяков А. С.* Философия и социология //Антология мировой философии. М., 1972. Т. 4. Ч. 1. С. 111—112; *Киреевский И. В.* Обозрение современного состояния литературы // *Киреевский И. В.* Критика и эстетика. М., 1979. С. 79—100.—*34.*

[44] Дано в книге «Proslogium» (Обращение к своему духу) // Sancti Anselmi opuscula selecta. Tubingen, 1863. Т. I.—*34.*

[45] как весь род в целом (лат.).— *35.*

[46] Ср.: *Кант И.* Собр. соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 324—326.—*36.*

[47] Вероятно, имеется в виду полемика К. Фохта с Р. Вагнером в брошюре «Köhlergbande und Wissenschaft». Gieben, 1856.— *40.*

[48] *Н. Г-в.* Рационалистическое движение философии новых времен // Русская Беседа. 1859. № 3. С. 37—40.—*40.*

[49] Источник не установлен.—*41.*

[50] *Спенсер Г.* Собр. соч. Вып. 7. СПб., 1867. Т. 5.— *43.*

[51] Там же. С. 106—*45.*

[52] Стихотворение И. Гёте «Наоборот (Физику)»:

Нет у природы ни ядра,
Ни скорлупы, она — все вместе.
В свое вглядись внимательно нутро:
Ты скорлупа или ядро?

(Пер. О. Румера).— *46.*

[53] противоречие в определении (лат.).—*48.*

[54] *Спенсер Г.* Собр. соч. Т. 5. С. 71.— *48.*

[55] Там же. С. 72.—*48.*

[56] См.: *Шопенгауэр А.* Полн. собр. соч. М., 1900. Т. I. С. 2.—*49.*

[57] О четверояком корне закона достаточного основания // Там же.—*51.*

[58] закон причинности или закон достаточного основания становления (нем.) — в философии Шопенгауэра закон казуальности — форма закона достаточного основания: «лишь только наступила причина, действие не может не произойти» (там же. С. 135).—*51.*

[59] закон достаточного основания бытия (нем.) — в концепции А. Шопенгауэра третий корень закона достаточного основания (там же).—*51.*

[60] не что иное, как причинность (нем.).—*52.*

[61] закон достаточного основания познания (нем.).—*55.*

[62] *Schopenhauer A.* Uber vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Aufl. 3. Leipzig, 1864 (см. также: *Шопенгауэр А.* О четверояком корне закона достаточного основания // Полн. собр. соч. Т. I).—*55.*

[63] возникновение и уничтожение никогда не являются в качестве сущностей (греч.) (Законы 891 е).— *56.*

[64] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление // Полн. собр. соч. Т. I. С. 104—105.—*59.*

[65] Имеется в виду «Этика» Б. Спинозы (см.: *Спиноза Б.* Избр. соч.: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 402—520).— *59.*

[66] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление // Полн. собр. соч. Т. I.—*60.*

[67] Там же. С. 122.—*61.*

[68] Там же. С. 300—301.—*62.*

[69] пункт спора, спорное место (лат.).—*65.*

[70] *Шопенгауэр А.* О воле в природе // Полн. собр. соч. Т. III.—*66.*

[71] принципы индивидуации (лат.).—*66.*

[72] *Шопенгауэр А.* Две основные проблемы этики // Полн. собр. соч. Т. IV.—*67.*

[73] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление // Полн. собр. соч. Т. I. С. 393—394.—*68.*

[74] Там же. С. 426.—*69.*

[75] феномен мозга (нем.).—*69.*

[76] нет сильного стремления без воображения (греч.) (О душе 433 b 29).—*69.*

[77] *Hartmann E. von.* Philosophie des Unbewussten. Aufl. 2. Leipzig, 1870. S. 90—92. Ср. рус. изд.: *Гартман Э.* Сущность мирового процесса или философия бессознательного (М., 1873—1875. Вып. I—II), которое является «критическим изложением» системы Гартмана, сделанным известным русским философом А. А. Козловым. Существует русский перевод: *Гартман Э.* Философия бессознательного. М., 1902.—*70.*

[78] *Hartmann E. von.* Philosophie des Unbewussten. 1870. S. 3.—*70.*

[79] Ibid. S. 327.—*71.*

[80] смешанно (лат.).—*72.*

[81] *Hartmann E. von.* Philosophie des Unbewussten. 1870. S. 335—342.—*72.*

[82] Ibid. S. 474, 477, 539.—*73.*

[83] ошибка ума (лат.).—*73.*

[84] См.: *Аристотель*. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. С. 126—133.—*73*.

[85] существ, вещей; универсалий; в качестве реалий (лат.).—*76*.

[86] Hegel's Werke. Aufl. 2. Berlin, 1832. Bd II.—*77*.

[87] противоположность (фр.).—*79*.

[88] воля, как вещь в себе... совершенно безосновна (нем.) (*Шопенгауэр А*. Мир как воля и представление // Полн. собр. соч. Т. I. С. 118).— *79*.

[89] одно вместо другого (лат.).—*80*.

[90] См.: Мир как воля и представление // *Шопенгауэр А*. Полн. собр. соч. Т. I. С. 156, а также: О воле в природе // Там же. Т. III.—*80*.

[91] См.: *Шекспир У*. Гамлет. Акт 3. Сцена 1.—*81*.

[92] Небытие, таким образом, необходимо имеется как в движении, так и во всех родах. Ведь распространяющаяся на все природа иного, делая все иным по отношению к бытию, превращает это в небытие, и, следовательно, мы по праву можем назвать все без исключения небытием и в то же время, так как оно причастно бытию, назвать это существующим (греч.) (Софист 256 е).

Когда мы говорим о небытии, мы разумеем, как видно, не что-то противоположное бытию, но лишь иное (греч.) (Софист 257 b).—*83*.

[93] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики: В 3 т. М., 1970. Т. 1. С. 102—103.—*85*.

[94] Там же. С. 114.—*85*.

[95] Там же. С. 118.—*86*.

[96] Там же. С. 107—108.—*86*.

[97] Там же. С. 153.—*87*.

[98] Там же. С. 158.—*87*.

[99] Там же. С. 153.—*88*.

[100] Легендарная фраза Галилея, сказанная им по поводу вращения Земли после отказа от своих воззрений на суде инквизиции.—*91*.

[101] Ср.: *Фейербах Л*. Избр. филос. произв. Т. II. М., 1955. С. 34, 308, 405.—*95*.

[102]. Дословно: к бытию; к хорошему бытию (греч.).—*95*.

[103] См. рус. изд.: *Штирнер М*. Единственный и его собственность. Ч. 1—2. СПб., 1907—1909. Ч. 2. С. 9.—*97*.

[104] Там же. С. 25.—*97*.

[105] Там же. С. 29.—*97*.

[106] Там же. С. 203.—*97*.

[107] Там же. С. 43.—*97*.

[108] Там же. С. 67.—*97*.

[109] Чьи стихи, установить не удалось.—*97*.

[110] От фр. resignation — безропотное смирение, полная покорность.—*98*.

[111] Стихотворение И. В. Гёте «Ультиматум»:

Следуя по ложному пути,
Не думайте, что говорим мы не всерьез.
Зерно природы не в вашей ли груди?
Задайте вы себе вопрос.

(Пер. В. Гиппиуса).—*99*.

[112] что невозможно (лат.).—*103*.

[113] больший (лат.).—*106*.

[114] меньший (лат.).—*106*.

[115] заключение (лат.).—*106*.

[116] См. прим. 77 к с. 70.—*109*.

[117] «Бессознательное и бог теизма» (нем.).—*113*.

[118] все охватывающий индивидуум — индивидуум, который есть все,— является абсолютным индивидуумом или все превосходящим индивидуумом (нем.) (*Hartmann E. von*. Philosophie des Unbewussten. Berlin, 1876. Bd 2. S. 156).—*114*.

[119] последние принципы (нем.).—*114.*

[120] Уильям Эдуард Хартпол Лекки (1838—1903) — английский историк. Полное название упоминаемого Вл. Соловьевым труда: History of European morals from Augustus to Charlemagne. 1869. Имеется русский перевод введения к этому труду под названием «Основные начала нравственной философии» (Беседы. 1871. № 10).—*117.*

[121] восстановление всего (греч.).—*121.*

[122] [Неразрывные] сочетания образуют целое и нецелое, сходящееся и расходящееся, созвучие и разногласие; из всего одно и из одного все (образуется) (*Маковельский А.* Досократики. Казань, 1914. Ч. I. С. 149).— *122.*

ПРИЛОЖЕНИЕ: ТЕОРИЯ ОГЮСТА КОНТА О ТРЕХ ФАЗИСАХ В УМСТВЕННОМ РАЗВИТИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

[1] См.: *Конт О.* Курс положительной философии. СПб., 1899. С. 4.—*123.*

[2] Там же. С. 4—5.—*124.*

[3] Там же.—*124.*

[4] Там же. С. 8.—*125.*

[5] теократическое государство, метафизическое государство (фр.).— *126.*

[6] *Конт О.* Указ. соч. С. 6.—*128.*

[7] *Милль Дж.* Конт и позитивизм // *Льюис Г. Г., Милль Дж. С.* Огюст Конт и положительная философия. СПб., 1867. С. 22.—*130.*

[8] Там же. С. 25, 28.— *131.*

[9] Опиум действует снотворно, так как в нем есть снотворная сила (лат.) (*Мольер Ж. Б.* Мнимый больной).—*132.*

[10] *Конт О.* Указ. соч. С. 10.—*136.*

[11] Там же. С. 5.—*136.*

[12] Позитивная философия // Обзор. Под ред. В. Литтре и Г. Вырубова. 1871. № 3. С. 366: «Это такой способ объяснять мир, который утверждает, что человек находился в общении с Богом, и это общение еще продолжается в изменившихся формах. Итак! Мы требуем от этого учения показать, каковы могут быть практические результаты, достигнутые таким образом. Конечно, не молитвами был проведен трансатлантический телеграф или построена тихоокеанская железная дорога. Есть другой способ, который настаивает на том, что человек постоянно носит с собой приспособление — рассудок (ум) — способное просветить его объяснением, знанием, обучить его природе вещей и т. д. Тем не менее не к уму мы обращаемся, чтобы получить знание, необходимое для прокладки того же кабеля или той же дороги; но с помощью ума астрономы узнают расстояния между звездами, химики-астрономы исследуют их состав. Древние традиции, украшенные словами откровения и тем не менее полные противоречий и явного невежества, так же как и современная интроспекция, полная притязаний на высокопревозносимые открытия, но, однако, лишенная результатов,— поистине, с большим основанием могут быть названы религиями, чем наука со своим гомогенным методом и взаимно подтверждающими друг друга результатами, со своей огромной практической пользой. Но оказывается, что наука может сделать больше и для удовлетворения запросов человеческого ума в Западной Европе или в Африке, чем утверждения теологов и мечтания интроспектов, напрасно освященные временем и обращающиеся в веру из-за высоких слов. Если не в этом цели религии, то в чем еще?» — *138.*

ФИЛОСОФСКИЕ НАЧАЛА ЦЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ

Эта незаконченная работа Вл. Соловьева является первым наброском его обширной философской системы. Вл. Соловьев сам считал эту работу одной из значительных и потому назвал ее в «Списке сочинений», составленном в 1890 г. по просьбе Я. Н. Колубовского для третьего тома перевода Иберверга «История философии».

Впервые опубликована в «Журнале Министерства Народного Просвещения» в 1877 г. (Ч. 190. № 3. Отд. II. С. 60—99; № 4. С. 235—253. Ч. 191. № 6. С. 199—233. Ч. 193. № 10. С. 79—109. Ч. 194. № 11. С. 1—32). Первая глава была напечатана в приложении к докторской диссертации «Критика отвлеченных начал» (М., 1880) под заглавием «О законе исторического развития».

Примечания написаны Н. А. Корминым и С. Л. Кравцом.

I

[1] материальная причина (лат.); действующая причина (лат.); то же — греч.; формальная причина (лат.); целевая причина (лат.).— *142.*

[2] См.: *Миллер В. Ф.* Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. М., 1876. Т. I.—*147.*

[3] с позволения сказать (лат.).—*150.*

[4] Стихотворение А. К. Толстого «Слеза дрожит в твоем ревнивом взоре...».—*152.*

[5] священный народ римский (лат.); священный царь (лат.) — со времени свержения царей в Риме — верховный жрец.—*156.*

[6] священное от не-священного (лат.).—*156.*

[7] О граде Божием (лат.) — главный труд бл. Августина.—*157.*

[8] После осуждения на Вселенском соборе в 1215 г., *альбигойцы* были разгромлены окончательно в крестовом походе в 1229 г.— *160.*

[9] третье сословие (фр.).—*161.*

[10] юридически (лат.); фактически (лат.).—*163.*

[11] См., напр.: *Gratry A.* Cours de philosophie. Paris, 1864; см. прим. 10 к с. 9.—*166.*

[12] Чьи стихи, установить не удалось.— *167.*

[13] благие пожелания (лат.).—*167.*

[14] Стихотворение А. К. Толстого «Против течения».—*169.*

[15] стадо (лат.).—*169.*

[16] Чьи стихи, установить не удалось.—*172.*

[17] высшее благо (лат.).—*176.*

II

[1] заранее известное решение (лат.).—*180.*

[2] разгадка (фр.).—*181.*

[3] вечные истины и универсалии (лат.).—*186.*

[4] то же самое через то же самое (лат.) — логическая ошибка, состоящая в том, что в определение или в доказательство незаметным образом вводится доказываемое положение или определяемое понятие.—*186.*

[5] *Hartmann E. von.* Kritische Grundlesung des transcendentalen Realismus. Berlin, 1875.—*189.*

[6] тем самым (лат.).—*192.*

III

[1] для понимающего достаточно (лат.).—*199.*

[2] переход в другой род (греч.) — логическая ошибка, разновидность так называемой подмены тезиса.—*202.*

[3] предвосхищение основания (лат.) — логическая ошибка, заключаю-

щаяся в скрытом допущении недоказанной предпосылки для доказательства.— *202.*

[4] природа — грех, душа — дьявол (нем.).—*203.*

[5] право на существование (фр.).—*203.*

[6] универсалии (т. е. общие понятия) после вещи (лат.).—*204.*

[7] универсалии ранее вещи (лат.).—*204.*

[8] сотворенный дух не может проникнуть в глубь природы (нем.).—*208.*

[9] к примеру (лат.).—*215.*

[10] «Критика чистого разума» Канта, «Наука логики» Гегеля и «Система логики силлогистической и индуктивной» Дж. Милля (М., 1914).—*217.*

[11] сущее; сущее и все (греч.).—*222.*

[12] всеобщее избирательное право (англ.).—*223.*

IV

[1] на целое небо (лат.), т. е. на расстояние от Земли до Солнца.—*232.*

[2] Чьи стихи, установить не удалось.— *233.*

[3]
И все к небытию стремится,
Чтоб бытию причастным быть.
(Пер. Н. Вильмонта).—*234.*

[4] *Соловьев Вл.* «Как в чистой лазури затихшего моря...».— *236.*

[5] Чьи стихи, установить не удалось.— *237.*

[6] первоматерия (лат.).—*238.*

[7] видимое (греч.).—*243.*

[8] «Феноменология духа» — одно из важнейших сочинений Г. В. Ф. Гегеля (см.: Собр. соч. М., 1959. Т. 4).—*244.*

[9] Там же. С. 51—71.—*244.*

[10] чувство есть все (нем.); чувство есть ничто (нем.).—*244.*

[11] материя; небытие (греч.).—*247.*

[12] если можно сравнить великое с малым (лат.).—*251.*

[13] для начала (греч.).—*255.*

[14] логос, существующий в Боге или исходящий из Бога (греч.),— термин Филона Александрийского. В данном контексте вероятно: внутренний логос или открытый логос (греч.).—*256.*

[15] вторая материя (лат.) — термин Дунса Скота.—*256.*

V

[1] средоточие, центр (лат.).—*269.*

[2] философия тождества (лат.).—*270.*

[3] тождество неразличимых (лат.) — логический закон, введенный Лейбницем.—*274.*

[4] сведение к абсурду (лат.).—*278.*

[5] абсолютная граница — один из важнейших терминов Г. Фихте.—*280.*

[6] ночью все кошки серы (фр.).—*284.*

ТРИ РЕЧИ В ПАМЯТЬ ДОСТОЕВСКОГО

Брошюра Вл. Соловьева «Три речи в память Достоевского» (1881—1883) содержит впервые опубликованную в этом издании первую речь, нигде не прочитанную, вторую речь, прежде напечатанную в газете «Новое время» (1882. № 2133) и произнесенную 1 февраля 1882 г., и третью, впервые увидевшую свет в журнале «Русь» (1883. № 6) под заголовком «Об истинном деле (В память Достоевского)», сказанную 19 февраля 1883 г.

В отдельном издании была приложена статья «Заметка в защиту Достоевского от обвинения в «новом» христианстве (Против К. Леонтьева)», ранее напечатанная в журнале «Русь» (1883. № 9) под заголовком «Несколько слов о брошюре г. Леонтьева «Наши новые христиане»».

Смерть Достоевского философ воспринял как огромную духовную потерю. По воспоминаниям очевидцев, его речь на похоронах Достоевского была одной из наиболее значительных. «Впечатление осталось от апостольской фигуры В. С. Соловьева, от его падавших на лоб кудрей. Говорил он с большим пафосом и экспрессией» (Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. М., 1964. Т. 2. С. 430). Текст печатается по изданию 1884 г.

[1] Некоторые исследователи отмечают связь между речью Вл. Соловьева на могиле Ф. М. Достоевского и публичным выступлением философа 1 марта 1881 г. против казни народовольцев (см., напр.: *Мочульский К. Н.* Вл. Соловьев. Жизнь и учение. Париж. Б. г. С. 131—132).— *291.*

[2] От 5—10 февраля 1881 г. // Л. Н. Толстой о литературе. М., 1955. С. 169.— *291.*

[3] В письме Н. Н. Страхову от 26 сентября 1880 г.// Там же. С. 168. Вл. Соловьев цитирует по изд.: *Достоевский Ф. М.* Собр. соч. СПб., 1882. Т. I.—*291.*

[4] Имеется в виду то направление в эстетике и литературной критике 60-х годов, которое прежде всего связано с именем Добролюбова и получило название «реальная критика». Достоевский в 60-е годы страстно полемизировал с этим направлением // См.: *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1978. Т. 18. С. 41—104.—*293.*

[5] Герой второго тома «Мертвых душ» Н. В. Гоголя.—*295.*

[6] См.: *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. 1980. Т. 21. С. 8—13.—*297.*

[7] См., напр.: *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. 1984. Т. 26. С. 136—148; 1979. Т. 19. С. 151—168; 1981. Т. 23. С. 30—37.—*297.*

[8] Ср. там же. Т. 21. С. 13—22.—*298.*

[9] См.: *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. 1981. Т. 22. С. 46—52.—*298.*

[10] 12 января 1866 г., т. е. во время печатания в «Русском Вестнике» первых глав романа «Преступление и наказание», в Москве студентом А. М. Даниловым были убиты и ограблены отставной капитан — ростовщик Попов и его служанка М. Нордман (см.: *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. 1973. Т. 7. С. 349).— *299.*

[11] Вл. Соловьев дает свою трактовку эпилога «Преступления и наказания», который вот уже более ста лет служит объектом ожесточенной полемики.—*299.*

[12] См.: *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. 1974. Т. 10. С. 30—34 и др.—*300.*

[13] См.: *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. 1984. Т. 27. С. 19.—*300.*

[14] В Оптину Пустынь к старцу Амвросию Достоевский (вместе с Вл. Соловьевым и по его уговорам) поехал летом 1878 г. после смерти своего трехлетнего сына Алексея. Писатель пробыл там два дня и трижды виделся со старцем.—*301.*

[15] См.: *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 26. С. 136—148.—*303.*

[16] См.: *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 27. С. 5—25.—*304.*

[17] Ср.: *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. 1980. Т. 20. С. 139.— *306.*

[18] Настойчивое повторение вопроса «что делать?» подчеркивает связь критикуемых Вл. Соловьевым идей с воззрениями Н. Г. Чернышевского.—*310.*

[19] Иоан. 3, 3.—*310.*

[20] В данном случае проблематика речи Вл. Соловьева сходна с проблематикой романа «Бесы».—*310.*

[21] Ср. воспоминания о монастырском житье Марии Тимофеевны в

«Бесах» (*Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. 1974. Т. 10. С. 116).—*314.*

[22] См.: *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 26.—*315.*

[23] Рим. 9, 4—5; 11, 1—2, 25—26, 32.—*318.*

[24] См. ниже прим. 35 к с. 322.—*318.*

[25] Книга К. Н. Леонтьева «Наши новые христиане. Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой» (М., 1882) состоит из двух статей: «Страх Божий и любовь к человечеству. По поводу рассказа гр. Л. Н. Толстого: «Чем люди живы?»» (впервые напечатана в журнале «Гражданин» (1882. № 54—55)) и «О всемирной любви. Речь Ф. М. Достоевского на пушкинском празднике» (впервые опубликована в «Варшавском дневнике» (1880. № 162, 169, 173)).—*319.*

[26] Рим. 3, 4; Иоан. 8, 40; Матф. 10, 34; Иоан. 10, 16; Пс. 110, 10; Иоан. 4, 8, 18.—*319.*

[27] См., напр.: *Леонтьев К.* Собр. соч. М., 1912. Т. 8. С. 203—204.—*320.*

[28] Там же. С. 181—182.—*320.*

[29] Слова из Православного Символа веры, употребленные Леонтьевым (там же. С. 182).—*321.*

[30] Цитата из Леонтьева передана в сокращении (там же. С. 188—189).—*321.*

[31] В данном случае Вл. Соловьев допускает формальное нарушение этики цитирования. Дело в том, что первые две фразы принадлежат Победоносцеву и приводятся Леонтьевым как цитаты. Другие две фразы подверглись серьезному — смысловому — сокращению (ср.: Там же. С. 206, 207, 210).—*321.*

[32] Ср.: *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя за 1880 г. Август. Глава: Две половинки (Полн. собр. соч. Т. 26. С. 161—170).—*321.*

[33] См.: *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. 1976. Т. 14. С. 215—224.—*322.*

[34] Быт. 1, 2; Откр. 21, 3, 5, 24—27; 22, 1—5.—*322.*

[35] Откр. 12, 1—2.—*322.*

[36] Откр. 19, 6—8.—*323.*

[37] Откр. 21, 1—4.—*323.*

НА ПУТИ К ИСТИННОЙ ФИЛОСОФИИ

Впервые опубликована в газете «Русь» (1883. № 20).

[1] Термины *безусловное тождество* и *абсолютная идея* взяты по Гегелю (Наука логики. М., 1971. Т. 2. С. 173—176. Т. 3. С. 288—300); термин *бессознательное* употреблен в шопенгауэровско-гартмановской традиции, т. е. как обозначение источника мирового процесса (см.: *Гартман Е.* Сущность мирового процесса или философия бессознательного. М., 1873—1875. Вып. 1—2).—*324.*

[2] Интерпретация Гегеля (ср.: Наука логики. Т. 3. С. 289).—*325.*

[3] Соловьевская интерпретация идей механистического материализма.—*325.*

[4] Соловьевская интерпретация идей Фейербаха (ср.: *Фейербах Л.* Собр. соч. М., 1955. Т. 1. С. 198).—*325.*

[5] Почти дословная цитата из работы Дж. С. Милля «Система логики силлогистической и индуктивной» (С. 63).—*325.*

[6] *Genlincx A.* Annotata majora in principia philosophiae Renati Descartes (1691); *Декарт Р.* Избр. произв. М., 1950. С. 513.—*327.*

[7] *Декарт Р.* Избр. произв. С. 449.—*328.*

[8] См.: *Лейбниц Г. В.* Монадология // Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 413—429; *Он же.* Против варварства в физике за реальную философию // Там же. С. 349—358.—*328.*

[9] Die Philosophie des gesunden Verstandes (Философия здравого смыс-

ла); Die menschlichen Vorurtheile (Человеческие предрассудки); Der Individualismus in Licht der Biologie und Philosophie der Gegenwart (рус. изд.: Индивидуализм в свете биологии и современной философии. СПб., 1884).—*331.*

[10] См.: *Wallace A. R.* Contribution to the theory of natural selections. London, 1870 (Добавление к теории естественного отбора); Charles Darvin und Alfred Russel Wallace. Erland, 1870 (Чарлз Дарвин и Альфред Рассел Уоллас).—*333.*

ОБ УПАДКЕ СРЕДНЕВЕКОВОГО МИРОСОЗЕРЦАНИЯ

Реферат, читанный на заседании Московского психологического общества 19 октября 1891 г.

Эта работа Вл. Соловьева, прочитанная в Московском психологическом обществе, руководимом Н. Я. Гротом, вызвала одну из самых ожесточенных полемик в творческой биографии философа. Дискуссия началась в тот же день, 19 октября, 1891 г. на закрытом заседании; в прениях приняли участие Н. Я. Грот, Д. Н. Цертелев, С. Н. Трубецкой, Н. Бугаев, Ю. Н. Говоруха-Отрок и др. Сразу же после закрытого обсуждения полемика продолжилась на страницах печати, приняв ожесточенный характер. Именно поэтому Вл. Соловьев стремился для прояснения всех недоразумений и для четкого определения позиций оппонентов как можно скорее опубликовать реферат (об этом свидетельствуют его письма в конце 1891 г. к издателю Я. Н. Колубовскому // Письма Владимира Сергеевича Соловьева. СПб., 1909. Т. II. С. 330—335). И реферат появился в следующем году в Москве, изданный гектографическим способом и содержащий помимо самого текста семь тезисов Вл. Соловьева к чтению и стенограмму прений (см.: *Соловьев Вл.* О причинах упадка средневекового миросозерцания. М., 1892). Без названия, только с указанием на время и место прочтения текст реферата был опубликован в 1901 г. в 56-м номере «Вопросов философии и психологии». Позднее он вошел (только основной текст) в Собрания сочинений (причем в комментариях С. М. Соловьева ко второму собранию неверно отмечено, что *впервые* реферат напечатан именно в Собрании сочинений философа).

[1] Матф. 13, 24—49.—*339.*
[2] Иоан. 3, 5.—*339.*
[3] Деян. 2, 1—12.—*340.*
[4] Матф. 16, 23.—*340.*
[5] Иак. 2, 19.—*340.*
[6] Матф. 26, 34, 69—75.—*340.*
[7] Деян. 4, 32.—*341.*
[8] 1 Коринф. 1, 11—12; 2, 4—6; 4, 17—21; 5; 6, 1—8 и т. д.—*341.*
[9] *Несторий* — константинопольский архиепископ, с именем которого связано одно из направлений в решении христологической проблемы: разрушение богочеловеческой природы Христа и разведение этих двух ипостасей — божественной и человеческой. Осуждено как ересь на Ефесском соборе в 431 г. *Евтихий* — константинопольский архимандрит, основатель монофизитства. На соборе в Ефесе в 449 г. александрийский патриарх Диоскор принудил церковь признать монофизитство, т. е. учение, согласно которому природа Христа не богочеловеческая, но только божественная. В 451 г. на IV Вселенском соборе (Халкидонском) монофизитство было осуждено как ересь. Вл. Соловьев — автор статьи «Монофизитство» в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона.—*346.*
[10] В данном контексте — круг (вероятно, подразумевается некото-

рое соотношение с преддверием ада в «Божественной комедии» Данте).—*346.*

[11] Лук. 9, 55.—*346.*

[12] *Присциллиан* — епископ авиланский в IV в., был обвинен в ереси, волшебстве и безнравственности на основании весьма шатких данных. На соборах в Страгоссе (380) и Бордо (384) был осужден, безрезультатно апеллировал к императору и в 385 г. вместе с четырьмя сторонниками был обезглавлен в Трире. Это был первый случай казни еретиков, который и вызвал особенно сильное негодование со стороны св. Амвросия, епископа Медиоланского, и св. Мартина, епископа Турского. Последний даже прервал всякое общение с епископами — сторонниками казни (*Mandernach.* Geschichte des Priscillianismus. Trier, 1851).— *347.*

[13] *Григорий VII* — папа римский (1073—1084), выдающийся церковный деятель. Стремился к теократии. Издал законы, запрещающие симонию (женитьбу священников) и инвеституру (раздачу церковных должностей светским правителям). Вел активную политическую деятельность (*Villemain.* Historie de Gregoire VII. Paris, 1872).—*348.*

[14] Марк 16, 9; Лук. 8, 2.—*348.*

[15] Матф. 21, 28—31.—*349.*

[16] Матф. 26, 48—49; Иоан. 20, 24—29; Матф. 27, 5. По преданию апостола, Фома был убит стрелой из лука во время молитвы.—*349.*

[17] Иоан. 20, 28.—*350.*

КРАСОТА В ПРИРОДЕ

Впервые опубликована в «Вопросах философии и психологии» (1889. № 1). «Красота в природе» — основополагающая работа в эстетике Вл. Соловьева. Именно здесь сосредоточены наиболее общие положения, конкретизирующиеся в его статьях об искусстве и литературе. В письме к А. А. Фету от 1889 г. Вл. Соловьев так раскрывал смысл своей статьи: «Определяю красоту с отрицательного конца как *чистую бесполезность,* а с положительного — как *духовную телесность»* (Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. III. С. 121). О значении же красоты в философском миросозерцании Вл. Соловьева можно судить по заключительным словам его работы «Критика отвлеченных начал»: «Если в нравственной области (для воли) всеединство есть абсолютное благо, если в области познавательной (для ума) оно есть абсолютная истина, то осуществление всеединства во внешней действительности, его реализация или воплощение в области чувствуемого, материального бытия есть абсолютная красота. Так как эта реализация всеединства еще не дана в нашей действительности, в мире человеческом и природном, а только совершается здесь, и притом совершается посредством нас самих, то она является задачею для человечества, и исполнение ее есть искусство. Общие основания и правила этого великого и таинственного искусства, вводящего все существующее в форму красоты, составят третий, и последний, вопрос нашего исследования» (наст. изд. Т. 1. С. 745). Вл. Соловьев писал Ф. Б. Гецу: «Вместо 2-го издания «Критики отвлеченных начал» я издаю три более зрелые и обстоятельные книги: во-первых, «Нравственную философию», затем «Учение о познании и метафизику» и, наконец, «Эстетику»... «Эстетика» почти готова к печати...» (Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. II. С. 183). Однако какого-либо более полного труда по эстетике, чем опубликованные статьи «Красота в природе» и «Общий смысл искусства», в его архивах не осталось.

С этой работой связан и еще один важный момент в творческой биографии философа. Отдав свою статью в первый номер только что организованного философского журнала, Вл. Соловьев связывал с ним большие надежды. Он даже предполагал вести там отдел «Философия религии»

(см.: Письмо Д. Н. Цертелеву от 1888 г. // Там же. С. 255—256). Его надежды оправдались — все наиболее значительные свои статьи он публиковал именно в этом журнале (их опубликовано более тридцати, подавляющая часть — при жизни философа).

[1] Из слов князя Мышкина в «Идиоте» Ф. М. Достоевского.—*351.*

[2] катарсис (греч.) (*Аристотель.* Поэтика 1449b 27).—*351.*

[3] См., напр.: Государство 386b—387d, 398b—403c, 411d.—*351.*

[4] Стихотворение И. Гёте «Trost in Trämen» («Утешение в слезах»). «Звезд желать нельзя, можно радоваться их красоте» (нем.). Ср.:

Небесных звезд желать нельзя,
Их вечный свет ничей.

(Пер. М. Лозинского).—*356.*

[5] Имеется в виду учение А. Шопенгауэра и Э. Гартмана.—*356.*

[6] Ср. *Hartmann E. von.* System der Philosophie im Grundriss. Bd VIII. Leipzig, 1909.— *361.*

[7] *Сварог* — древнеславянское божество, покровитель небесного огня; *Варуна* — величайший (наряду с Индрой) из богов в ведической религии. В «Ведах» — создатель и хранитель мира.—*364.*

[8] Стихотворение Ф. И. Тютчева «Молчит сомнительно Восток...» Впервые напечатано в «Русском Вестнике» (1865. Июль. Т. LVIII. С. 111). Вошло в книгу «Стихотворения» (М., 1868), которой, судя по разночтениям, и пользовался Вл. Соловьев при цитировании (в дальнейшем поэтому разночтения с современными изданиями не приводятся).—*365.*

[9] Строки из стихотворения А. А. Фета «Как здесь свежо под липою густой...» (1854).—*365.*

[10] См.: *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1963 — 1966. Т. 5. С. 249—252.—*366.*

[11] Стихотворение Ф. И. Тютчева «Как неожиданно и ярко...».—*366.*

[12] Стихотворение Вл. Соловьева «L'onda dal Mar'divisa» («Волна, разлученная с морем» (итал.)) (*Соловьев Вл.* Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С. 74).—*367.*

[13] Стихотворение Ф. И. Тютчева «Как хорошо ты, о море ночное...».—*368.*

[14] Стихотворение Ф. И. Тютчева «Весенняя гроза».—*368.*

[15] Стихотворение Ф. И. Тютчева «Не остывшая от зною...».—*368.*

[16] Стихотворение Ф. И. Тютчева «Ночное небо так угрюмо...».—*369.*

[17] Стихотворение Ф. И. Тютчева «Ты, волна моя морская...».—*370.*

[18] Стихотворение Ф. И. Тютчева «Конь морской».—*370.*

[19] Стихотворение Ф. И. Тютчева «О чем ты воешь, ветр ночной...».—*370.*

[20] первоматерия (лат.).—*372.*

[21] «Россия и Вселенская церковь» (рус. изд.: М., 1911).—*372.*

[22] В данном случае — ископаемые животные.—*373.*

[23] Строки из стихотворения А. А. Фета «Заря прощается с землею» (1858).—*374.*

[24] «Всякий, кому случалось наблюдать за любовными ухаживаниями улиток, не усомнится в обольстительности, проявляющейся в движениях и повадках, которыми подготовляется и завершается спаривание (букв.— спаренное объятие) этих гермафродитов» (фр.) (*Агассис Ж. Л.* О виде и классификации. Париж, 1869).—*384.*

ОБЩИЙ СМЫСЛ ИСКУССТВА

Впервые опубликована в «Вопросах философии и психологии» (1890. № 5). О месте эстетики в системе Вл. Соловьева см. в примечаниях к работе «Красота в природе». Собственно о понимании Вл. Соловьевым

общих принципов искусства см.: *Радлов Э. Л.* Эстетика Вл. С. Соловьева // Вестник Европы. 1907. Январь; *Мочульский К.* Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Изд. 2. Париж. Б. г. С. 236—244.

[1] См.: *Тэн И.* Философия искусства. М., 1933.—*390.*

[2] Работа Вл. Соловьева «Философские начала цельного знания» была опубликована в «Журнале Министерства Народного Просвещения» (1877. № 3, 4, 6, 10, 11).—*392.*

[3] См.: *Гюйо Ж. М.* Искусство с социологической точки зрения. СПб., 1900. См. также: *Гольцев В. А.* Об искусстве (критические этюды). СПб., 1890.—*394.*

[4] См. наст. том.—*395.*

[5] Вл. Соловьев допускает неточность, цитируя стихотворение М. Ю. Лермонтова «Есть речи — значенье...» (1839).—*399.*

[6] *Гомер.* Илиада IV 164—165 (Пер. Н. Гнедича). Вл. Соловьев цитирует несколько неточно. В оригинале:

Будет некогда день, как погибнет великая Троя,
Древний погибнет Приам и народ копьеносца Приама.—*400.*

[7] *Шиллер Ф.* Торжество победителей (Пер. В. Жуковского).—*401.*

[8] Первые четыре строки из баллады В. Жуковского «Ахилл».—*401.*

[9] См.: *Софокл.* Эдип-царь.—*401.*

[10] Имеется в виду статья В. Г. Белинского «Горе от ума, сочинение А. С. Грибоедова» (Собр. соч.: В 3 т. М., 1948. Т. 1. С. 512).—*402.*

[11] Имеется в виду черновое письмо А. С. Грибоедова из Тавриза от 17 ноября 1820 г. (Соч. Л., 1945. С. 459—460).—*402.*

[12] Все быстротечное — Символ, etc (Пер. Б. Пастернака).—*403.*

[13] «Вечная женственность» (нем.).—*403.*

СТАТЬИ ИЗ ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКОГО СЛОВАРЯ

Вл. Соловьев вел в Словаре Брокгауза и Ефрона в течение нескольких лет один из важнейших разделов — историю философии. Среди его собственных статей (а их около 200) по самым различным отраслям гуманитарного знания выделяются особо статьи о Канте и Гегеле, Конте, Платоне, Данилевском, Леонтьеве. Ряд статей Вл. Соловьева посвящен основным философским понятиям (напр., свобода воли, действительность, мировой процесс, природа, пространство и др.). Первая статья Вл. Соловьева появилась в V (1) томе Словаря, последняя — в XXIX (2). Из двухсот статей только чуть более 60 вошли в русские Собрания сочинений (см.: *Соловьев Вл.* Собр. соч.: В 10 т. Изд. 2. СПб., 1911—1914. Т. 10). Более полно они представлены в немецком издании философа.

ДАНИЛЕВСКИЙ

Впервые опубликована в IX (1) томе Словаря. Вошла в Собрание сочинений (в 10 т. Т. 10).

Отношение Вл. Соловьева к Н. Я. Данилевскому было сложным и неоднозначным. Признавая его за весьма оригинального и сильного мыслителя, Вл. Соловьев не принимал самой сути его воззрений, что проявилось в его жесткой критике главной книги Данилевского «Россия и Европа» (см.: Собр. соч. Т. 5). Текст печатается по Энциклопедическому словарю Брокгауза и Ефрона.

[1] Ср., напр.: «Те (ранние славянофилы.—*С. К.*) утверждали, что русский народ имеет всемирно-историческое призвание как носитель всечеловеческого окончательного просвещения; Данилевский же, отрицая вся-

кую общечеловеческую задачу, считает Россию и славянство лишь особым культурно-историческим типом — однако наиболее совершенным и полным...» (*Соловьев Вл.* Собр. соч. Т. 5. С. 85—86).—*406*.

[2] См.: Дело петрашевцев. М.; Л., 1941. Т. II. Документы следствия по делу Н. Я. Данилевского. С. 285—335.—*406*.

[3] Насекомое отряда жесткокрылых, опасный вредитель винограда.—*406*.

[4] После полемики Вл. Соловьева и Н. Н. Страхова по поводу книги Данилевского личные отношения между ними были разорваны (см.: *Лосев А. Ф.* Вл. Соловьев и его ближайшее литературное окружение // Литературная учеба. 1987. № 4).—*407*.

[5] Имеются в виду следующие статьи: *Страхов Н. Н.* Полное опровержение дарвинизма // Русский Вестник. 1887. № 1. Январь; *Тимирязев К. А.* Опровергнут ли дарвинизм? // Русская Мысль. 1887. № 5—6; *Страхов Н. Н.* Всегдашняя ошибка дарвинистов // Русский Вестник. 1888. № 11—12; *Фамицын А.* Н. Я. Данилевский и дарвинизм (Опровергнут ли дарвинизм Данилевским?) // Вестник Европы. 1889. № 2.—*407*.

[6] *Фамицын А.* Указ. соч. С. 627.—*407*.

[7] Там же. С. 643.—*407*.

[8] Высказывание А. П. Карпинского приведено в статье А. Фамицына (там же. С. 642).—*407*.

[9] Это предложение Вл. Соловьев полностью взял из собственной статьи «Россия и Европа» (1888) (Собр. соч. Т. 5. С. 85—86).—*408*.

[10] Определение Данилевского (см.: *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. СПб., 1871. С. 107) приводится дословно из статьи Вл. Соловьева «Россия и Европа» (Собр. соч. Т. 5. С. 110).—*408*.

[11] См. Lehrbuch der Weltgeschichte (Учебник всемирной истории). 1857.—*408*.

[12] Дословная цитата из книги Данилевского (Указ. соч. С. 94).—*408*.

[13] Ср.: Там же. С. 91. Более точно и полно Вл. Соловьев приводит эту цитату в статье «Россия и Европа» (Собр. соч. Т. 5. С. 112).—*408*.

[14] Дословная цитата из Данилевского (Указ. соч. С. 94).—*409*.

[15] Вл. Соловьев цитирует свое же выражение из статьи «Россия и Европа» (Собр. соч. Т. 5. С. 121).—*409*.

[16] См.: *Данилевский Н. Я.* Указ. соч. С. 108.—*409*.

[17] См. там же.—*409*.

[18] См. там же. С. 132.—*409*.

[19] в себе и для себя (нем.).—*409*.

[20] См.: *Данилевский Н. Я.* Указ. соч. С. 124—125.—*411*.

[21] См.: *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. Изд. 3. СПб., 1888. С. 480—483, 486, 488.—*413*.

[22] ненависть к роду человеческому (лат.).—*413*.

ЛЕОНТЬЕВ

Впервые опубликована в XVII (2) томе Энциклопедического словаря.

Отношения двух мыслителей — Вл. Соловьева и К. Н. Леонтьева — складывались очень сложно. Будучи непримиримыми противниками по целому ряду кардинальных мировоззренческих проблем, они тем не менее относились друг к другу с величайшим уважением. Говоря о трудностях проведения статьи соответствующих размеров о консерваторе К. Леонтьеве через редакцию либерального Словаря, Соловьев писал В. В. Розанову 17 ноября 1895 г., что «отдать нашего милого покойника на растерзание людям, его не знавшим и предубежденным, было бы нехорошо» (Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. III. С. 51).

[1] Роман «Подлипки» был опубликован в «Отечественных записках» (1861. № 9—11). Роман «В своем краю» (там же. 1864. № 5—7).— *414*.

[2] См.: *Леонтьев К. Н.* Мои дела с Тургеневым и т. д. // *Леонтьев К. Н.* Воспоминания (1831—1868). СПб. Б. г.—*414*.

[3] См.: Мое обращение и жизнь на св. Афонской горе // Там же.—*415*.

ГЕГЕЛЬ

Впервые опубликована в VIII (1) томе Словаря. Об отношении Вл. Соловьева к философии Гегеля см.: *Голубев А. Н.* Гегель и Соловьев. Границы идеалистической диалектики // Доклады X Международного гегелевского конгресса. Вып. II. М., 1974; *Лосев А. Ф.* Вл. Соловьев. М., 1983. С. 86—91.

[1] О научных способах исследования естественного права // Критический журнал философии. 1802. Bd IV. № 2. О внутренних отношениях в Вюртемберге нового времени, прежде всего о недостатках конституции, касающихся управления магистратов. 1798 // *Гегель Г. В. Ф.* Политические произведения. М., 1978; Конституция Германии // Там же.—*420*.

[2] Об орбитах планет: Философская диссертация // *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет: В 2 т. М., 1972. Т. 1.—*420*.

[3] О различии между системами философии Фихте и Шеллинга // *Hegel G. W. F.* Sämtliche Werke. Stuttgart, 1927. Bd I.—*420*.

[4] Вероятно, имеется в виду работа Гегеля, вошедшая в его поздние собрания под названием «Фрагмент системы 1800» (Философия религии: В 2 т. М., 1976. Т. 1).—*420*.

[5] энциклопедия философских наук (лат.).—*421*.

[6] Имеются в виду «Отчеты сословного собрания королевства Вюртемберг» (*Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. Т. 1).—*421*.

[7] для этого (лат.).—*423*.

[8] См.: *Фихте И. Г.* О назначении ученого. М., 1935.—*426*.

[9] См.: *Гегель Г. В. Ф.* Система наук. Ч. I: Феноменология духа // Соч. М., 1959. Т. IV. С. 11.—*427*.

[10] *Шеллинг Ф. В.* Система трансцендентального идеализма. I 1, 1—2// Соч.: В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 244—251.—*427*.

[11] См.: *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. С. 8.—*428*.

[12] См. там же.—*428*.

[13] См. там же. С. 27.—*428*.

[14] Ср.: *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. Т. 3. С. 308, 309.—*429*.

[15] Ср.: Там же.—*429*.

[16] Ср.: Там же. С. 288—290.—*430*.

[17] становление... для-себя-бытие (нем.).—*437*.

[18] Пьеса польского поэта Зыгмунта Красиньского «Небожественная комедия» впервые опубликована в 1834 г. во Франкфурте-на-Майне (рус. изд.: М., 1902).—*440*.

КАНТ

Впервые опубликована в XIV (2) томе Энциклопедического словаря. Вошла в первое и второе русские собрания сочинений. Об отношении Вл. Соловьева к Канту существовали совершенно противоположные точки зрения. Так, открывающая 56-й номер «Вопросов философии и психологии», целиком посвященный только что умершему философу, статья видного русского неокантианца А. И. Введенского «О мистицизме и критицизме в теории познания В. С. Соловьева» (Речь, произнесенная в публичном заседании С.-Петербургского философского общества, состоявшемся в память Вл. С. Соловьева 3 декабря 1900 г.) объявляла заслугой Соловьева «распространение у нас критицизма» и «пополнение исследования Канта» (Вопросы философии и психологии. 1901. № 56. С. 17).

Точка зрения Введенского подверглась резкой критике в статье Вл. Эрна «Гносеология В. С. Соловьева» (Сборник первый о Владимире Соловьеве. М., 1911. С. 129—207), в которой Введенский упрекался в том, что он «не столько изучает гносеологию Соловьева, сколько *неокантизирует* по поводу нее» (там же. С. 129—130). Некоторый обзор мнений об отношении Вл. Соловьева к Канту и современное историко-философское разрешение этой проблемы см.: *Лосев А. Ф.* Вл. Соловьев. С. 79—84.

Всеобщая естественная история и теория неба (1755) // *Кант И.* Собр. соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 1.—*442.*

[2] Вопрос о том, стареет ли земля с физической точки зрения (1754). О причинах землетрясений (1756). Новые замечания для пояснения теории ветров (1756) // Там же.—*442.*

[3] О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого // *Кант И.* Собр. соч. Т. 2.—*442.*

[4] См.: *Гулыга А. В.* Кант. М., 1977. С. 42—44.—*442.*

[5] Видимо, имеется в виду письмо Маркусу Герцу от 7 июня 1771 г., в котором Кант писал о работе над этим сочинением (*Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 523—526). Ранее эта же работа фигурирует в виде замысла в письме Канта И. Г. Ламберту от 2 сентября 1770 г. (там же. С. 520—523); имеются в виду следующие работы Канта: Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука (Собр. соч. Т. 4. Ч. 1); Основы метафизики нравственности (там же); Метафизические начала естествознания (Т. 6); Критика практического разума (Т. 4. Ч. 1); Критика способности суждения (Т. 6); Религия в пределах только разума (*Кант И.* Трактаты и письма).—*442.*

[6] См.: *Фишер Куно.* История новой философии. СПб., 1901. Т. IV. Кант. С. 280.—*443.*

[7] или антиципация восприятия (см.: *Кант И.* Собр. соч. Т. 3. С. 241—248).—*452.*

[8] Там же. С. 248—278.—*453.*

[9] Там же. С. 280—286.—*453.*

[10] См.: *Фишер Куно.* Указ. соч. С. 627.—*456.*

[11] предвосхищение основания (лат.) — логическая ошибка, заключающаяся в допущении недоказанной посылки для доказательства.—*472.*

[12] умозаключение от действительного к возможному имеет силу (лат.).—*477.*

[13] См. наст. том. С. 424—426.—*478.*

ВРАГ С ВОСТОКА

Впервые напечатана в «Северном вестнике» (1891. № 7).

[1] Статья Вл. Соловьева «Еврейство и христианский вопрос» (Православное обозрение. 1884. № 8—9). Затем отдельным изданием (М., 1884). Ниже идут цитаты: № 9. С. 103—105.—*480.*

[2] См.: Русская Мысль. 1892. № 5. С. 236—241 (рецензия без названия); Русское Богатство. 1892. № 2. С. 39—63 (имеется в виду статья «Попытки обоснования народничества (статья первая)», подписанная «В. В.» (вероятно, Василий Павлович Воронцов) //*Масанов И. Ф.* Словарь псевдонимов. Т. 1. С. 186).—*481.*

[3] См. прим. 1 к с. 480. Предисловие к первому изданию «Национального вопроса в России» см.: *Соловьев Вл.* Национальный вопрос в России. Вып. I. М., 1884. Статья «Государственная философия по программе министерства народного образования» (Русь. 1885. № 9. См. также: Собр. соч. Т. 5. С. 405—416).—*482.*

СМЫСЛ ЛЮБВИ

Впервые опубликована в «Вопросах философии и психологии» (№ 14—17, 25).

[1] Быт. 1, 20.—*494.*

[2] Имеется в виду философия Шопенгауэра, ставшая очень влиятельной в России начиная с 60-х годов прошлого века.—*495.*

[3] См.: *Гёте И.* Страдания юного Вертера.—*497.*

[4] Бесплодные усилия любви (англ.). Соловьев обыгрывает название комедии Шекспира.—*497.*

[5] См.: *Овидий.* Метаморфозы 8, 632—637; *Гоголь Н. В.* Старосветские помещики.—*498.*

[6] Свв. Иоаким и Анна, родители Богородицы. О почитании их упоминается уже у Григория Нисского и Епифания (IV в.). С VIII в. свв. Иоаким и Анна почитаются почти повсеместно.—*500.*

[7] Быт. 18, 9—16; 24; 29—30; 38, 1—20; Нав. 2, 1—21; Руфь 4, 1—17.—*501.*

[8] Быт. 2, 4; 5, 1.—*503.*

[9] Матф. 16, 26.—*506.*

[10] Имеются в виду воззрения Л. Толстого, выразившиеся с особой силой в «Крейцеровой сонате».—*508.*

[11] Вл. Соловьев — автор статей «Веданта» (V (2). С. 635) и «Индийская философия» (XIII (1). С. 97) в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона.—*509.*

[12] Быт. 2, 24; Матф. 19, 5—6; Ефес. 5, 31.—*511.*

[13] Образ заимствован из стихотворения «Немецкая баллада», впервые опубликованного Козьмой Прутковым в журнале «Современник» (1854. № 4) под заглавием «Баллада (с немецкого). Пародия на балладу Шиллера (в переводе Жуковского) «Рыцарь Тогенбург»». Истинным автором стихотворения является Владимир Жемчужников (*Прутков Козьма.* Полн. собр. соч. М.; Л., 1965. С. 80, 434).— *517.*

[14] См.: *Гёте И.* Фауст.—*517.*

[15] *Пушкин А. С.* «Жил на свете рыцарь бедный...».—*517.*

[16] См.: *Гёте И.* Фауст.—*518.*

[17] Гераклит (Diels 15).—*521.*

[18] в прежнем состоянии (лат.).—*522.*

[19] «Половая психопатия» (нем.) — книга Р. Ф. фон Краффт-Эбинга, вышедшая первым изданием в Штутгарте в 1866 г. (рус. изд.: Краков, 1887).—*523.*

[20] публичный дом (лат.).—*523.*

[21] Etudes de psychologie experimentale. Paris, 1888 (Фетишизм в любви. Исследования в области экспериментальной психологии). См. также прим. 19 к с. 523.—*525.*

[22] Имеется в виду повесть Л. Толстого «Смерть Ивана Ильича».—*526.*

[23] Косвенная цитата из стихотворения Генриха Гейне «Sorge nie, dass ich verrate...» (Что тебе, когда пред всеми...). См.: *Heine H.* Neuer Frühling. Berlin, 1831 (Новая весна) (рус. пер.: *Гейне Г.* Стихотворения. Поэмы. Проза. М., 1971. С. 145).—*529.*

[24] Быт. 5, 1; Ефес. 5, 32.—*529.*

[25] Ефес. 5, 32.—*529.*

[26] второе я (лат.).—*530.*

[27] Быт. 1, 2.—*533.*

[28] См.: *Платон.* Пир 180 сл.—*534.*

[29] людей и бессмертных услада (лат.) (Пер. Ф. А. Петровского) // *Лукреций.* О природе вещей I 1.—*535.*

[30] *Фет А. А.* Строки из стихотворения «Alter ego» (1879) (Соч.: В 2 т. М., 1982. Т. 1. С. 54—55).—*535.*

[31] *Фет А. А.* Строки из стихотворения «Измучен жизнью, коварством надежды» (1864?) (там же. С. 56—57).—*535.*

[32] Ср.: *Фет А. А.* Стихотворение «Напрасно...», в котором весьма сходна 2-я строка 3-й строфы:

Разбей этот кубок:
В нем капля надежды таится...

Вполне вероятно, что Вл. Соловьев использовал этот стихотворный образ.

Стихотворение «Напрасно...» вошло в первый выпуск «Вечерних огней» (М., 1883), в составлении которого Соловьев принимал самое деятельное участие. Фет подарил ему эту книгу со следующей дарственной надписью: «Дорогому зодчему этой книги Владимиру Сергеевичу Соловьеву автором».—*539.*

[33] противоречие в определении (лат.).—*542.*

[34] чувствилище Божества (лат.) — определение И. Ньютона.—*542.*

[35] Строки из стихотворения Фета «Поэтам» (1890) (Соч. Т. 1. С. 72).—*547.*

ПЕРВЫЙ ШАГ К ПОЛОЖИТЕЛЬНОЙ ЭСТЕТИКЕ

Впервые опубликована в «Вестнике Европы» (1894. № 1).

[1] Имеется в виду так называемое «утилитарное» направление в эстетике, связанное с именами Писарева, Зайцева и др.—*548.*

[2] *Пушкин А. С.* Памятник.—*549.*

[3] Имеется в виду Ф. Ницше.—*551.*

[4] *Дагомея,* совр. Бенин. *Бегансин* (ум. в 1906 г.) — дагомейский владетель. *Матабелеленд* — историческая область в Южной Родезии, совр. Зимбабве. *Лобенгула* (ум. в 1894 г.) — король племени матабеле.—*551.*

[5] большой успех и удивление (фр.).—*551.*

[6] третье сословие (фр.).—*551.*

[7] Стихотворение Фета «Кому венец: богине ль красоты...».—*555.*

[8] О своей приверженности идеям Фейербаха Н. Г. Чернышевский писал в предисловии к третьему изданию «Эстетических отношений искусства к действительности» (СПб., 1888) // См.: Соч.: В 2 т. М., 1986. Т. 1. С. 206—208.—*555.*

ТАЙНА ПРОГРЕССА

Впервые напечатана в газете «Русь» (Изд. 2. 1898. 5 января).

ЧТО ЗНАЧИТ СЛОВО «ЖИВОПИСНОСТЬ»?

Впервые напечатана в «С.-Петербургских ведомостях» (1897. № 41)

ИДЕЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА У АВГУСТА КОНТА

Впервые напечатана в журнале «Cosmopolis» (СПб., 1898. Апрель. С. 60—73; Декабрь. С. 179—187).

[1] «Кризис западной философии (Против позитивистов)» — маги-

стерская диссертация Вл. Соловьева, была защищена 24 ноября 1874 г. — *562.*

[2] Выступление молодого Вл. Соловьева против позитивизма было подвергнуто критике со стороны известного русского философа К. Д. Кавелина в его брошюре «Априорная философия, или Положительная наука? (По поводу диссертации г. В. Соловьева)» (СПб., 1875). — *562.*

[3] Речь идет о новом календаре, введенном декретом Конвента от 5 октября 1793 г. Исходной датой был избран день провозглашения республики — 22 сентября 1792 г. Год делился на 12 месяцев по 30 дней, по истечении которых шли 5 (или 6 в високосный год) дополнительных дней. По данному календарю Конт родился 30 нивоза 6-го года (а не 7-го, как написал Соловьев). — *563.*

[4] А. Л. Лавуазье был гильотинирован 8 мая 1794 г. по решению революционного трибунала при отсутствии всякой вины. — *563.*

[5] От фр. les dragonades — жестокие военные экзекуции, устраиваемые Людовиком XIV над французскими протестантами. В 1681 г. в протестантских домах в Пуату было расквартировано на постой двойное число драгунов. — *564.*

[6] 27 октября 1553 г. в Женеве по указанию Кальвина был сожжен его богословский оппонент испанец Мигель Сервет. — *564.*

[7] что невозможно (лат.). — *569.*

[8] «Система позитивной политики» — основное сочинение О. Конта второго периода. — *570.*

[9] Догмат о беспорочном зачатии (immaculata conceptio) Девы Марии провозглашен папой Пием IX в 1854 г. без участия Собора. — *575.*

[10] неопределенная двоица (диада) (греч.) (Аэций I 3, 8). — *578.*

[11] ...важный... характерный (нем.).—*579.*

[12] Деян. 17, 16 — 32.— *580.*

ЖИЗНЕННАЯ ДРАМА ПЛАТОНА

Впервые опубликована в «Вестнике Европы» (1898. № 3—4).

[1] Platons Werke, über. von Schleiermacher F. Berlin. 1 Abt. 1804. Die natürliche Ordnung der Platonischen Schriften. darg. E. von Munk. Berlin, 1857.— *582.*

[2] Закон божий — закон царей (греч.). — *586.*

[3] стражи (греч.). — *586.*

[4] Атрибутировать не удалось. — *587.*

[5] Вл. Соловьев — автор статьи «Гермес Трисмегист» в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона (VIII(2)). — *587.*

[6] Аэций I 7, 11. — *588.*

[7] Ср.: Ис. 40, 18—20; 44, 15—18; Иер. 10, 2—11.— *590.*

[8] не по природе, но только по положению (греч.).— *591.*

[9] Матф. 5, 4.— *596.*

[10] Матф. 5, 6.— *596.*

[11] Апология Сократа 24 с 1—2.— *598.*

[12] От фр. resignation — безропотное смирение, покорность.— *599.*

[13] См.: *Сумароков А. П.* Гамлет. Трагедия: Вольная переработка одноименной трагедии В. Шекспира. М., 1786.— *600.*

[14] Апология Сократа 29d 4—5.— *602.*

[15] Федон 59b 9.— *603.*

[16] Сапфо I 1//См.: Античная лирика. М., 1968. С. 55.— *609.*

[17] Афродита пошлая (греч.) (Пир 180d 8—10).— *609.*

[18] Заключительные строки из стихотворения Вл. Соловьева, написанного 15 сентября 1892 г., «Мы сошлись с тобой недаром...» (*Соловьев Вл.*

Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С. 92).— *610.*

[19] Матф. 26, 20—46; Лук. 14—46; Марк 18—42; Иоан. 13; 14.— *611.*

[20] Будь благословенна, Рома, дочь Ареса (греч.).— *612.*

[21] даймон и эрос (греч.).— *612.*

[22] См.: Пир 201—212.— *613.*

[23] любовь, эрос (греч.).— *614.*

[24] Откр. 2, 24.— *617.*

[25] отец серафимов (лат.).— *618.*

[26] уподобление Богу, а не ангелам (греч.).— *618.*

[27] Пир 189d 5—191d 3; Федр 259d сл.; Пир 201d — 212b.— *619.*

[28] иногда дремлет и добрый Платон (лат.).— *625.*

ИДЕЯ СВЕРХЧЕЛОВЕКА

Впервые опубликована в журнале «Мир искусства» (1899. № 9).

[1] Имеется в виду разбор книги: *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра: Девять отрывков в переводе С. П. Нани (СПб., 1899) // Вопросы философии и психологии. 1899. № 46.— *626.*

[2] Имеются в виду занятия Вл. Соловьевым зоологией беспозвоночных в университете в 1869 / 70 уч. г. (см.: *Лукьянов С. М.* О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Пг., 1916. Кн. I. С. 138—139).—*626.*

[3] Об отношении Вл. Соловьева к данным трем направлениям, превалирующим, по его мнению, в современной ему духовной жизни, см. в «Предисловии» к «Трем разговорам».—*627.*

[4] Рим. 8, 22.— *629.*

[5] Откр. 1, 5; Колос. 1, 18.— *633.*

[6] См. прим. 1 к с. 626.— *634.*

ТРИ РАЗГОВОРА

Последняя книга Вл. Соловьева, его своеобразное завещание, в котором он с горечью фиксирует крушение собственных же теократических надежд и предрекает миру весьма печальное будущее. Эта книга, написанная философом, когда его уже одолевало ощущение близкой смерти, может считаться как бы итогом его многолетних историософских раздумий.

В апреле 1896 г. Соловьев пишет М. М. Стасюлевичу: «Занят нравственною философиею, пророками и антихристом...» (Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. I. С. 135). В письме 1897 г. Н. А. Макшеевой Вл. Соловьев перечисляет «список работ», лежащих на нем в то время: «1) печатаю «Нравственную философию»; 2) готовлю к печати «Метафизику»; 3) idem «Эстетику»; 4) idem «Об Антихристе»» (там же. Т. II. С. 326). В более ранних письмах конкретного замысла написания будущих «Трех разговоров» обнаружить не удается.

В биографии Вл. С. Соловьева, данной его племянником С. М. Соловьевым в предисловии к изданию стихотворений Вл. С. Соловьева (1921), можно прочитать краткую историю создания и публикации текста «Трех разговоров»: «Полемика с Толстым по вопросу о воскресении Христа, апология войны и платоновская форма философского диалога — все это объединилось в его последнем прозаическом произведении «Три разговора» с приложением «Повести об Антихристе». Это сочинение не подходило к «Вестнику Европы». В. Соловьеву пришлось найти убежище в скромных «Книжках Недели».

Весною 1899 года В. Соловьев совершает шестое и последнее путешествие за границу. Теперь он едет отдыхать на берег Французской

Ривьеры, в Канны. Здесь он пишет предисловие к переводу Платона и первый из «Трех разговоров о войне...».

Лето 1899 года В. Соловьев проводит в Пустыньке, часто навещает брата в Дедове и читает ему в рукописи «Три разговора».

Зиму 1899—1900 г. В. Соловьев живет в Петербурге, иногда наезжая в Москву. Он заканчивает «Три разговора» и пишет «Повесть об Антихристе», которую и читает в виде публичной лекции Великим Постом. Лекция вызвала много насмешек и встретила мало сочувствия.

В мае 1900 года В. Соловьев в последний раз приезжает к брату в Москву. Вечер, посвященный чтению «Повести об Антихристе», хорошо описан поэтом Андреем Белым в этюде его «Владимир Соловьев» («Арабески»). Заканчивая чтение и складывая рукопись, В. Соловьев сказал: «Я написал это, чтобы окончательно высказать мой взгляд на церковный вопрос» (*Соловьев Вл.* Стихотворения. М., 1921. С. 44—45).

К этим сведениям необходимо добавить некоторые подробности. Первая часть рассматриваемого произведения опубликована в «Книжках Недели» под общим названием «Под пальмами» с дальнейшей расшифровкой: «Три разговора о мирных и военных делах. Разговор первый. Владимир Соловьев. Канн, 10-го (22-го) мая 1899 г.» (Книжки Недели. 1899. Октябрь. С. 5—37). Вскоре в том же журнале появились остальные два разговора под тем же заглавием (1899. Ноябрь. С. 126—159; 1900. Январь. С. 150—187).

После публикации текста в журнале В. С. Соловьев помещает к нему предисловие в газете «Россия», которое в переработанном виде входит в первое издание «Трех разговоров» отдельной книгой, появившееся еще при жизни автора.

В примечаниях использованы материалы И. В. Пешкова.

ПРЕДИСЛОВИЕ

[1] Имеется в виду незаконченная работа Вл. Соловьева по «теоретической философии» (см. т. 1 наст. изд.).—*636.*

[2] Одна из редко встречавшихся в России XIX в. религиозных сект. По данным Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона, дырники обнаружены «в Бийском округе», где «местами раскольники составляют $^2/_3$ всего населения» (СПб., 1900. Т. 57. С. 329).— *637.*

[3] Имеются в виду следующие работы Вл. Соловьева: 1. История и будущность теократии. Загреб, 1887 (вошла в Собр. соч. (Т. 4. С. 243—633)). 2. L'idée russe. Paris, 1888 (рус. изд.: Русская идея. М., 1911). 3. La Russie et l'église universelle. Paris, 1889 (рус. изд.: Россия и Вселенская церковь. М., 1911).— *638.*

[4] всемирная история есть всемирный суд (нем.).— *640.*

[5] Откр. 13, 11—15.— *641.*

[6] Откр. 13, 13.— *641.*

[7] Откр. 13, 14.— *642.*

[8] Дословно: что его шедевр станет фейерверком. В нем. тексте игра слов: главное дело станет огненным делом.— *642.*

[9] Впервые термин *панмонголизм* появился у Вл. Соловьева в качестве заглавия к стихотворению, написанному 1 октября 1894 г. и опубликованному в журнале «Вопросы жизни» (1905. № 8. С. 27) (см.: *Соловьев Вл.* Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. С. 104).— *642.*

[10] Братство *Сенусси,* Сенуссия — мусульманский религиозно-политический орден, основанный в 1837 г. по имени Сиди-Сенусси, известного деятеля мусульманства в Африке. Цель братства — искоренение неверных и образование могущественного независимого магометанского государства. В 1883 г. было три миллиона сенуссистов. Братство *Келанов,* как пишет Вл. Соловьев в рецензии на книгу Е. Блаватской (Собр. соч.

Т. 6. С. 287—292), обнаружено французским миссионером Гюком в Тибете в начале 40-х годов XIX в.— *643.*

[11] Вл. Соловьев — автор книги «Мухамед» в Павленковской серии ЖЗЛ.— *643.*

[12] Вл. Соловьев писал о Е. Блаватской дважды. Один раз — очень краткую рецензию на книгу: The key to Theosophy. London; New York, 1889 (Русское обозрение. 1890. Август. Собр. соч. Т. 6. С. 287—292). Второй — небольшую статью в Словарь С. А. Венгерова (Критико-библиографический словарь русских писателей и ученых. СПб., 1892. Т. III. С. 315—319; Собр. соч. Т. 6. С. 394—400). Путаница с братом Всеволодом Сергеевичем Соловьевым, серьезно занимавшимся творчеством Блаватской, преследовала Вл. Соловьева до конца жизни. 22 апреля 1900 г. он пишет в письме к А. Н. Шмидт: «Вы продолжаете меня путать с моим старшим братом Всеволодом Сергеевичем, имевшим какие-то темные дела с госпожою Блаватскою и написавшим об этом какую-то серую книгу, чему я ни душой, ни телом не причастен» (*Шмидт А. Н.* Из рукописей. М., 1916. С. 285).— *643.*

[13] Ср.: Откр. 13, 3—5.— *643.*

[14] Матф. 4, 1—11; Марк 1, 12—13; Лук. 4, 1—13.— *643.*

[15] Имеются в виду статьи: Немезида; Россия через сто лет; О соблазнах; Словесность или истина, а также семь пасхальных писем: Христос Воскрес!; О добросовестном неверии; Женский вопрос; Восточный вопрос; Два потока; Слепота и ослепление; Значение догмата. В настоящем издании они опущены.— *643.*

[16] Здесь, начиная со второго издания книги «Три разговора», печатается следующее примечание М. С. Соловьева: «Предисловие это было помещено в первоначальном виде в газете «Россия» под названием «О поддельном добре». Выпуская «Три разговора» отдельною книгою, В. С. Соловьев сделал в нем значительные поправки; но роковым образом одна из этих поправок оказалась ненужной, а именно, по совету друзей, вычеркнуты были слова, имевшие, казалось, чересчур личный характер: «...ощутителен и не так уже далекий образ бледной смерти, тихо советующий не откладывать» и проч. Слова эти, слишком скоро оправдавшиеся, должны остаться в исправленном тексте. М. С. Соловьев».— *644.*

[17] *Зуттнер* (Зутнер) Берта фон (1843—1914) — австрийская писательница, один из организаторов пацифистского движения, издававшая журнал «Долой оружие» (1892—1899). Ее одноименный роман (1899) получил широкое общественное признание. Лауреат Нобелевской премии мира (1905). *Стэд* — также один из организаторов пацифистского движения.— *644.*

РАЗГОВОР ПЕРВЫЙ

[1] Да будет выслушана и первая часть (лат.).— *645.*

[2] Политик вскрывает латинскую внутреннюю форму слова *ореол*, которое в русском языке заимствовано из французского auréole — золотой. Первоначально corona aureola — золотой венец, в христианской литературе — нимб над головой святого. На прояснении более раннего церковного значения слова «ореол» через латинизированное произношение начальных звуков и построена речевая игра в тексте.— *649.*

[3] То же, что вакуум.— *650.*

[4] *Ништадтский* мирный договор — договор между Россией и Швецией, завершивший Северную войну 1700—1721 гг., подписан 30 августа в г. Ништадте (Финляндия). *Кучук-Кайнарджирский* мирный договор — договор между Россией и Портой (10 июля 1774 г.), которым завершилась первая русско-турецкая война. В условиях договора была выговорена

независимость от Турции татар крымских, кубанских и т. д., остающихся, однако, в ведении веры султана: Россия удерживает за собой Керчь, Азов и Кинбурн; русские торговые корабли в турецких водах пользуются теми же торговыми привилегиями, что и французские и английские; за Россией признается право защиты христиан в дунайских княжествах.— *651.*

[5] Ср.: «Оправдание добра» (наст. изд. Т. 1. С. 98).—*651.*

[6] между собой (фр.).— *658.*

[7] В тексте Вл. Соловьева весьма свободный пересказ летописи (ср.: Повесть временных лет 1103).— *658.*

[8] Здесь: что вы на это ответите? (фр.).— *659.*

[9] Что за шутки! (фр.).— *660.*

[10] Русско-турецкая война 1877—1878 гг. вызвана подъемом национально-освободительного движения на Балканах и обострением международных противоречий на Ближнем Востоке.— *660.*

[11] *Аладжинское* сражение 1877 г.— сражение в районе высот отрогов Карадага в южной части Карсской равнины (Турция) в октябре 1877 г., решившее исход русско-турецкой войны на Кавказском театре. В Аладжинском сражении впервые был широко использован телеграф для управления русскими войсками.— *660.*

[12] *Баши-бузуки* — разбойники. Дословный перевод с турецкого — «сорви-голова».— *661.*

[13] Речь идет о тех двух разбойниках, которых распяли вместе с Иисусом Христом (Лук. 23, 39—43).— *667.*

РАЗГОВОР ВТОРОЙ

[1] Да будет выслушана и вторая часть (лат.).— *669.*

[2] Здесь: основной предмет разговора (фр.).— *669.*

[3] В конце 1872 г. русским военным командованием был разработан план одновременного удара на Хиву с севера, востока и запада. Весной 1873 г. план этот был осуществлен 12-тысячной (при 56 орудиях) армией русских. 29 мая войска Хивы капитулировали, а 12 августа 1873 г. Хивинское царство признало вассальную зависимость от России.— *670.*

[4] в силу самого факта (лат.).— *671.*

[5] «Макробиотика» — название пятого (1805) издания книги Х. В. Гуфеланда «Искусство продления человеческой жизни». Книга была очень популярна в начале XIX в.— *673.*

[6] духовник (фр.).— *674.*

[7] Соотнесение свиней с бесами связано с известной евангельской притчей (Марк 5, 2—15).— *676.*

[8] «По вагонам!» (фр.).— *678.*

[9] Строки из стихотворений А. С. Пушкина «Клеветникам России» и М. Ю. Лермонтова «Спор».— *678.*

[10] в широком смысле (фр.).— *679.*

[11] внося необходимые изменения (лат.).— *679.*

[12] Это зависит от обстоятельств (фр.).— *679.*

[13] А. В. Суворов в 1799 г. в итальянских и швейцарских походах разбил войска Наполеона на реках Эдда и Треббия и при Нови, а затем перешел Швейцарские Альпы и вышел из окружения. Во время Пунических войн между Римом и Карфагеном (III—II вв. до н. э.) переход через Альпы осуществили войска Ганнибала.— *680.*

[14] Чьи стихи, не установлено.— *681.*

[15] в итоге (фр.).— *681.*

[16] В 1899 г. в России широко отмечалось столетие со дня рождения А. С. Пушкина. В газетах и журналах публиковались самые разные статьи о жизни и творчестве поэта. Вл. Соловьев писал о Пушкине не однажды

(см.: Судьба Пушкина (1897); Особое чествование Пушкина (1899); Значение поэзии в стихотворениях Пушкина (1899)).— *681.*

[17] *Сан-Стефанский мирный договор* завершил русско-турецкую войну 1877—1878 гг. Подписан в местечке Сан-Стефано под Константинополем. По этому договору Черногория, Сербия и Румыния получили полную независимость, их территория значительно расширялась. Боснии и Герцеговине предоставлялась автономия в рамках Турецкой империи. Болгария от Дуная до Эгейского моря и от Черного моря до Охридского озера объявлялась автономным княжеством с правом избирать князя, который признавался вассалом турецкого султана.— *683.*

[18] Англия и Австро-Венгрия были против Сан-Стефанского мирного договора, который объявляли предварительным и подлежащим обсуждению на международном конгрессе. Такой конгресс состоялся в Берлине в 1878 г.— *683.*

[19] Индийское национальное восстание 1857—1859 гг. против английского колониального господства. Восстание было жестоко подавлено.— *684.*

[20] Военно-политический союз России и Франции в 1891—1917 гг. Оформлен соглашением 1891 г. и секретной военной конвенцией 1892 г. Стороны обязывались оказывать военную помощь в случае нападения Германии или Австро-Венгрии на Россию или Италии и Германии на Францию.— *685.*

[21] *Тройственный союз* — военно-политический блок Германии, Австро-Венгрии и Италии, сложившийся в 1879—1882 гг. Подписан в Вене 20 мая 1882 г.— *686.*

[22] *Испано-американская* война 1898 г.— война восставших кубинского и филиппинского народов против колониального господства Испании. США выступили на стороне восставших.—*686.*

[23] *Немецко-турецкая конвенция* 1899 г. укрепила экономическое влияние Германии в Малой Азии.— *688.*

[24] Здесь: это все равно (фр.).— *689.*

[25] цареубийство (фр.).— *691.*

[26] Здесь: прежний режим (фр.).— *691.*

[27] как долгий слог (фр.).— *691.*

[28] есть свершившийся факт (фр.).— *694.*

[29] Здесь: с иронией (лат.). Дословно: с крупицей соли.— *694.*

[30] См. статью Вл. Соловьева «Россия и Европа», его полемику с Данилевским (см. прим. 1 к с. 406).— *695.*

[31]
Ах, две души живут в больной душе моей,
Друг другу чуждые,— и жаждут разделенья!
(Пер. Н. Холодковского).

Гёте И. Фауст.— *696.*

[32] довольно шуток (фр.).— *697.*

[33] есть европеец и европеец (фр.).— *698.*

[34] Война Англии с бурами (1899—1902) — война Великобритании против Оранжевого свободного государства и Трансвааля, в результате которой обе республики стали английскими колониями.— *699.*

[35] этому нет названия (фр.).— *700.*

[36] поединок чести есть самый красивый день в моей жизни (фр.).— *700.*

[37] Да, хорошо, сэр! (англ.).— *700.*

[38] Решительно, вы связались со всяким сбродом... С кем вы там встречаетесь? Семейства крупье, вероятно (фр.).— *701.*

[39] в употреблении всего света (фр.).— *702.*

[40] вежливость и политика (фр.).— *702.*

[41] насильственные действия (фр.).— *702.*

[42] где есть смерть, там нет больше жизни (фр.).— *703.*

[43] как эвфемизм (фр.).—*704.*

[44] продолжительность (фр.).— *704.*

[45] верх (фр.).— *704.*

[46] Остается добавить, что культура и кулинарное искусство очень тесно связаны между собой (фр.).— *704.*

РАЗГОВОР ТРЕТИЙ

[1] Да будет выслушана и *третья* часть (лат.).— *704.*

[2] это конец света, не так ли? (фр.).— *705.*

[3] столько зол могла внушить религия (лат.) (*Лукреций.* О природе вещей I 101).— *706.*

[4] Имеется в виду книга Э. Ренана «Антихрист», неоднократно издававшаяся в России в конце XIX в.— *707.*

[5] 1 Мак. 1, 10.— *707.*

[6] О взглядах Вл. Соловьева на инквизицию см. его полемику с Ю. Н. Говорухой-Отроком в прениях по поводу реферата «О причинах упадка средневекового миросозерцания» (М., 1892).— *708.*

[7] Еще один выпад против религиозных воззрений последователей Л. Н. Толстого.— *708.*

[8] которая не имеет ни формы, ни смысла (фр.).— *709.*

[9] Лук. 12, 51.— *710.*

[10] князь мира (фр.).— *710.*

[11] Иоан. 14, 27.— *710.*

[12] лицом к лицу (фр.).— *710.*

[13] См. прим. 13 к с. 667.— *711.*

[14] Иоан. 14, 12.— *711.*

[15] Намек на Л. Толстого, который во время Крымской войны был артиллеристом, командовал батареей на знаменитом 4-м бастионе.— *712.*

[16] Последние строки стихотворения А. К. Толстого «Сон Попова» (*Толстой А. К.* Драматическая трилогия. Стихотворения. М., 1982. С. 461).— *712.*

[17] Стихотворение А. К. Толстого «Великодушие смягчает сердца».—*714.*

[18] это достойно мастера (фр.).—*714.*

[19] неточная цитата из эпиграммы № 1 Козьмы Пруткова:

«Вы любите ли сыр?» — спросили раз ханжу.
«Люблю,— он отвечал,— я вкус в нем нахожу».

Толстой А. К. Соч.: В 2 т.
М., 1981. Т. 1. С. 312.— *717.*

[20] вопреки всему (фр.).— *717.*

[21] к тому же мало вдохновенная (фр.).— *719.*

[22] примите мои поздравления (фр.).— *719.*

[23] Песня написана Л. Н. Толстым и посвящена сражению на Черной речке 4 августа 1855 г. Получила широкое распространение в списках (*Толстой Л. Н.* Переписка с русскими писателями: В 2 т. М., 1978. Т. 1. С. 129. Текст песни // *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 4. С. 302—303). — *720.*

[24] Лук. 20, 9—17; Матф. 21, 28—45; Марк 12, 1—11.— *721.*

[25] Лук. 20, 9—19.—*722.*

[26] Лук. 21, 20—47.—*723.*

[27] Имеется в виду протестантская свобода в исследовании текстов Священного писания. Этот мотив встречается и в «Краткой повести об Антихристе».—*724.*

[28] Речь идет об изменении взгляда Э. Ренана в «Жизни Иисуса» на историчность «Евангелия от Иоанна».—*724.*

[29] дух учения Мотескьё, дух учения Фенелона (фр.); дух евангель-

ского учения (фр.) — имеется в виду распространенная практика издания адаптированных классических книг.—*724.*

КРАТКАЯ ПОВЕСТЬ ОБ АНТИХРИСТЕ

[1] См. прим. 9 к с. 643.—*736.*

[2] здесь: эмигрантов (фр.).—*738.*

[3] Речь «Антихриста» отталкивается от известного изречения Христа (Лук. 12, 51).—*741.*

[4] Иоан. 5, 43.—*744.*

[5] постоянный всемирный комитет (фр.).—*745.*

[6] дословно: любитель животных. Слово «филозой» образовано по модели слова «филантроп» Φιλέω (люблю), а ζῷον (животное) (греч.).—*746.*

[7] после хлеба... зрелищ (лат.).—*747.*

[8] частично верующий (лат.).—*747.*

[9] Так! Ну! Так-так! (нем.).—*751.*

[10] Благодарим! Господин! Да здравствует великий император! (лат.).—*752.*

[11] Да ослабнут врата преисподней! (лат.).—*752.*

[12] Ритуальная форма протеста, принятая у высших чинов католической церкви. Смысл ее очень отдаленно может быть передан русскими глаголами «протестовать», «возражать».—*755.*

[13] Да погибнут! Да погибнут! (лат.).—*755.*

[14] Да приидет! Да приидет скоро! (лат.) Прииди, Иисус, прииди! (нем.).—*756.*

[15] Свидетель двух смертей профессор Паули (лат.).—*756.*

[16] Принимаю и одобряю, и да возрадуется сердце мое (лат.).—*757.*

[17] Теперь это полностью доказано и не подлежит никакому сомнению (нем.).—*759.*

[18] Итак, отцы, отныне мы едины во Христе (нем.).—*759.*

[19] Демонолатрия — от греч. δαίμων (дух, демон) и λατρεύω (служить, поклоняться).—*760.*

Уважаемые читатели! Просим обратить внимание на опечатку в 1-м томе: на с. 832, стр. 9 снизу напечатано «остальные», следует читать «основные».

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

СОДЕРЖАНИЕ

НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЕ ИЗДАНИЕ

Владимир Сергеевич Соловьев

СОЧИНЕНИЯ В ДВУХ ТОМАХ

Том 2

Заведующая редакцией *Л. В. Литвинова*
Редактор *В. Г. Сукач*
Младший редактор *К. К. Цатурова*
Оформление серии художника *В. В. Максина*
Художественный редактор *С. М. Полесицкая*
Технический редактор *О. А. Барабанова*
Корректор *Т. М. Шпиленко*

ИБ № 3737

Сдано в набор 11.02.88. Подписано в печать 28.07.88. Формат 84×108[1]/32. Бумага типографская № 1. Обыкн. новая гарнитура. Высокая печать. Усл. печ. листов 43,47 с вкл. Усл. кр.-отт. 43,37. Учетно-издательских листов 52,63 с вкл. Тираж 30 000 экз. Заказ № 1394. Цена 10 р.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени Ленинградское производственно-техническое объединение «Печатный Двор» имени А. М. Горького Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 197136. Ленинград, П-136, Чкаловский пр., 15.



